جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

بين المثقف والسلطة "خالد الكركي أنموذجاً"

إعداد الطالب
عامر جميل الصرايره

إشراف
الأستاذ الدكتور محمد المجالي

رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا
استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة
الماجستير في الأدب قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة مؤتة، 2009

الإهداء

إلى دمعة الكركي المؤابية عندما تطلُّ من شرفة الحرية عائدة إلينا بعد غياب

إلى منبع فرحي وحزني والديّ الكريمين

إلى ضياء قلبي ورفيقة دربي زوجتي الحبيبة

إلى ثغريّ ابتسامتي البراء وعبيده

إلى روحيهما الطاهرتين حينما تحلقان في سماء روحي

عمي الحبيب صبحي وأخي عمر

إلى بيت عمي الكريم... أبو نبيل

إلى إخوتي ... علي ومحمد وإبراهيم وهدى

إلى أهلي وأصدقائي

مع محبتي وتقديري

عامر جميل الصرايره

الشكر والتقدير

للعليّ القدير، إذ قدّرني على إنجاز هذا العمل،ثم أصل شكري للأستاذ الدكتور محمد المجالي الذي حباني بحبه وعلمه وتوجيهه لتخرج هذه الرسالة بالصورة التي هي عليها الآن، فلولاه بعد بارئي ما خرجت محارة فكري بهذا الجهد.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لأساتذتنا الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة : الأستاذ الدكتور محمد الشوابكة، والأستاذ الدكتور زياد الزعبي، والدكتور إبراهيم البعول، لما تكبدوه من عناء قراءة هذه الرسالة، وإبداء آرائهم فيها ؛ لتخرج بصورتها الصحيحة.

والشكر كل الشكر لجامعة مؤتة ومكتبتها القيمة، ممثلة بطاقم العمل الخيّر فيها، وأصل شكري أيضاً لمركز قرطبة الثقافي ممثلاً بالسيدين معاذ البطوش وأنس البطوش.

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر لكل من الأستاذ الدكتور خليل الرفوع والدكتور حسين المحادين، وصديقيّ مأمون الصرايره وسليم الصرايره ؛ لما حبوني به من رعاية ومحبة.

والشكر كل الشكر، إلى كل من قدّم لي مساعدة و لم تسمح محدودية سطوري ذكرهم.

عامر جميل الصرايره

فهرس المحتويات

الملخص

بين المثقف والسلطة خالد الكركي أنموذجاً

عامر جميل الصرايره

جامعة مؤتة، 2009

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل العلاقة القائمة بين المثقف والسلطة، من خلال التاريخ النوعي الخاص بكل منهما، متخذةً من شخصية الدكتور "خالد الكركي" أنموذجاً لها؛ بوصفه أنموذجاً للتجربة الثقافية والسياسية في آن واحد.

وقد اعتمدت الدراسة على عدة مستويات تنتظم فصولها، في المستوى الأول قدمت دراسة نظرية ومنهجية تضيء مفاهيم الدراسة، وتكشف ملامح التطور لإشكالية العلاقة القائمة بين المثقف والسلطة، مستأنسة لذلك بنماذج من التاريخ العربي والغربي.

أمّا المستوى الثاني فخصّص لـ نموذج الدراسة المتمثل بشخصية "خالد الكركي"، عولج في الجزء الأول العطاء الثقافي ـــ الفكري للكركي من خلال دراسة تحليلية لنتاجه الأدبي، وهي معالجة تقع ضمن المجال الأيديولوجي الذي يربط بين ثنائية الثقافة والسلطة عنده.

وفي الجزء الثاني درست هذه الشخصية من خلال السلطة المؤسسية التي عملت فيها، واعتمدت الدراسة فيها الأسلوب المقارن؛ لإبراز مدى الاختلاف بين تجربتي الثقافة والسلطة في حياة الكركي، متكئة مرة أخرى على نتاجه الأدبي في التحليل والمقارنة، مستعينة لذلك بلغة الكركي أداة تكشف منحى التحول في تجربته الثقافية والسياسية.

أمّا المستوى الأخير من الدراسة فتمثل بإعادة هيكلة أو تركيب لمضامين الدراسة، من خلال طرح أسئلتها ومن ثمَّ الإجابة عنها.

Abstract

Between The Literate and The Authority, Khaled Al-Keraki As A Model

Amir Jameel Al-Sarayrah

Mu’tah University, 2009

This study aims at analyzing and investigating the mutual relationship between the literate and the authority depending on the typical history of both of them . The study has also considered "Professor Khaled Al-Keraki" as its own model as he represents a good model for both the literay and political experiences.

The study has also adapted a number of levels each of which has its own chapters. The first level includes a theoretical study which highlights the main concepts of the study. It also solves the ambiguity of the relationship that stands between the literate and the authority depending on a number of models from the Arab and western history.

The second level has been devoted to the model of the study who is " Khaled Al-keraki ". In the first section of this level the literary and ideological production of Al-Keraki has been handled by investigating and analyzing his literary production. Such processing of the literary and ideological production of Al-Keraki has been conducted within the ideological level which in its turn connects between the duality of education and authority within Al-Keraki’s own psychological structure.

In the second section of this level, Al-keraki’s personality has been investigated in relation to the occupational authority . To achieve this, the study has adapted the comparative method in order to highlight the difference between the literary and the authoritative experiences in Al-Keraki’s life depending once again on his literary production in analysis and comparison. The study has also made a great use of Al-Keraki’s own literary and political langauge as an effective tool to show the curve of change in his literary and political experiences.

The last level of the study has been devoted to the reorganizing or restructuring of the implications of the study by imposing its own questions, and then answering them.

المقدمة

شهد العالم تطورات واضطرابات على مستويات مختلفة، فكان التاريخ المقروء والمعيش هو الشاهد على تلك التطورات إلى الآن، وكان الحراك الداخلي لكل ذاك هو الإنسانية بجميع علاقاتها المختلفة، ما تناقض منها وما تقابل، وفي أفق تلك العلاقات برزت علاقة جدلية شائكة منذ القدم، تلكم هي علاقة المثقف بالسلطة، أو المفكر بالسلطان، أو الفقيه بالأمير، وغيرها من المسميات والعنوانات التي نقلها لنا التاريخ الإنساني.

ينقل التاريخ قصصاً، وحكايا، ونصوصاً عن تلك العلاقة التي تنوعت بين التضاد والتوافق، تبعاً لأقانيمثلاثة هي : الواقع، والفكر، والتطورات المستجدة، وهي ضمناً تقع وفقاً للشروط التاريخية والاجتماعية التي تنتظم تلك العلاقة، ولعل أقدم الصوّر التي نقلت إلينا تلك الصورة التي انتظمت علاقة الدين بالسياسة، فكانت هي الأولى على مر العصور، ولا أقصر مصطلح الدين هنا على ديننا الإسلامي بل أقصد العموم بذلك، أي كافة أشكال الديانات التي عرفتها البشرية، وبعيداً عن الإسهاب، فإن معظم تلك الأشكال تنتظم مسميي المثقف والسلطة باختلاف الزمان والمكان.

لقد شغل المثقف حيّزاً كبيراً من الاهتمام من خلال الدراسات التي تبحث في علاقته بالسلطة، أو الاتصال بها، وقبل هذا أو ذاك، البحث في ماهية المثقف، أو النخبة المثقفة ؟ سماتها، وأنواعها، أوجه التشابه فيها، والاختلاف، وصولاً إلى إشكالية تلك العلاقة الموصومة في كثير من الأحيان بالتأثيم، وغني عن البيان أن دراسة هذه العلاقة تنتمي منهجيا إلى علم الاجتماع السياسي والانثروبولوجيا الثقافية، وإلى وقت قريب كنّا وما زلنا نسمع ونقرأ من يكتب عن طبيعة العلاقة التي تربط المثقف بالسلطة باختلاف أشكالها ومسمياتها وموقف كل منهما بالآخر، فتطرح أسئلة كثيرة قد تصل في حد إجابتها إلى المستحيل.

وفيما يخص "الحالة العربية"عموماً والأردن خصوصاً فإن لهذه القضية مساحة واسعة، وما يهمنا هنا، طرح تلك القضية باعتبارها تمسّ بنى المجتمع العربي، الذي تشكل النخبة أو الفئة المثقفة فيه محور دراسة من خلال علاقتها

بالقوى الحاكمة أو صاحبة السلطة، ولا مراء أن عدداً لا يستهان به من المثقفين، قد زاول العمل السياسي أو الحكومي الذي يقترب من السلطة بصورة مطّـردة، ولقـد ارتأيت كشف معالم هذا الموضوع في المملكة الأردنية الهاشمية متخذاً من شخصية الدكتور خالد الكركي أنموذجاً لهذه الدراسة.

أمّا سبب اختياري لهذا الموضوع، فلما تمثله تلك العلاقة بين المثقف والسلطة من إثارة تستدعي دراستها والتعرف على خبايا وأسرار الإشكالية فيها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلما يمثله الكركي من أنموذج لشخصية جمعت بـين الثقافـة أولاً والسلطة ثانياً، فكان بذلك مثال المثقف الذي استطاع قدر الإمكـان المواءمـة بـين مستويي ثنائية لطالما وصما بالتضاد فيها، فضلاً عن أنه شخـصية ارتبطـت فـي الأذهان بكثير من المعاني، فأعماله وأخصّ منها ما تعلق بالوعي السياسي والثقـافي في الأدب العربي عموماً وما يمثل الأردن خصوصاً، تعتبر مـادة زاخـرة للحيـاة السياسية والثقافية في المجتمع العربي بكل ما فيها من ظواهر اجتماعيـة وسياسـية مختلفة.

والدراسة في مجملها تعالج طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة، وذلـك مـن خلال استجلاء هذه العلاقة وإبراز جوانبها بشكل واضـح ممثـل بالـدكتور خالـد الكركي، وذلك حسب فصول الدراسة، وما تشتمل عليـه مـن مواضـيع وقـضايا متنوعة، هي في معظمها تحتاج إلى قراءة فاهمة تحليلية، فيها من الـصعوبة غنـى التجربة الشيء الكثير، وفيها من التعقيد علائق الموضوع وخباياه، وأمر آخر هـو صعوبة لقاء الشخصية مدار البحث.

تأتي أهمية هذه الدراسة من كونها، تقدم مهاداً تاريخياً يتتبع ما أمكن بدايات تلك العلاقة التي تربط المثقف بالسلطة، مع التمثيل لـ ذلك بعدد من النماذج العربية و الغربية، إضافة إلى أنها أول دراسة تتناول هذه الشخصية الأردنية البـارزة، فـي مجال تتعالق فيه الثقافة بالسلطة، إذ لم أعثر على دراسـة مـستقلة تتحـدث عـن موضوع المثقف والسلطة عند خالد الكركي، كما أن الدراسات التـي تعـالج هـذا الموضوع عند شخص بعينه قليلة إلى حدّ ما، مما حدا بي إلى لتوجـه نحـو هـذه

الدراسة، آملاً أن يرفد ذلك الساحة الأدبية بموضوع بالغ الأهمية من مستويات عدة، لاسيما أن نتاج الكركي يشكل مخزوناً ثقافيا يستحق كل عناية واهتمام.

من أجل ذلك تهدف الدراسة إلى توضيح مفهومي كل من المثقف و السلطة وماهية العلاقة بينهما؟ وكشف الأدوار التي لعبها المثقف في عالم والسلطة والمجتمع، وهل أثرت هذه الأدوار في نتاجه الأدبي سلباً أو إيجاباً؟

ولا يتأتى هذا المطلب إلا بقراءة تذهب فيما وراء النص، فتخرج عليه خروج استكمال لا خلاف، فتشكل بذلك إعادة ترتيب وهيكلة وتوضيح.

وليتحقق ما هدفت الدراسة إليه، كان لابد من طرح عدة أسئلة، منها:

1- إلى أي حدّ يمكن الاستفادة من التراث النظري في صياغة وتحديد مفهوم للمثقف والسلطة بما يتناسب مع تجربة خالد الكركي الثقافية والسياسية؟
2- هل اختلفت الرؤى الثقافية عند الكركي بعد دخوله في عالم السلطة؟ أم أنها بقيت على مسارها الأول قبل الانخراط في دهاليز السلطة ؟ أم أن الأمر أخذ التوسط في ذلك؟
3- ما مدى الأرباح التي سيجنيها المثقف عند دخوله السلطة ؟ وفي المقابل ما مدى الخسائر التي ستعود عليه بعد الخروج من بوابة السلطة؟
4- هل ثمة علاقة بين المتغيرا ت الاجتماعية والسياسية التي شهدتها الساحة الأردنية في فترة الخمسينات وما هي عليه الآن، ومواقف الكركي حول قضايا الحرية والديمقراطية؟

وقد اعتمدت الدراسة على مصدرين مباشرين ، هما :

المصدر الأول: يتمثل في الدراسات والبحوث السابقة التي أجريت حول المثقف والسلطة على وجه العموم، وكل منهما على حده، على وجه الخصوص، منها : "مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة " لخليل أحمد خليل ومحمد علي الكبسي، وكتاب "المثقف والسلطة دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر " لـ محمد الشيخ، وكتاب المعرفة والسلطة في المجتمع العربي " لـ امحمد صبور، وكتاب"المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد " لـ محمد عابد الجابري، وغيرها من الدراسات الأخرى.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة التي تخصّ الكركي فهي قليلة، جاءت على شكل أبحاث ومقالات أدبية تدرس الناحية الأدبية عنده، وهي في أغلبها مجموعة في كتاب "منازل النص، خالد الكركي ناقداً وأديباً " جمع وتحرير: عبد الرحيم مراشده، بالإضافة إلى مداخلة لصلاح جرّار على محاضرة الكركي المعنونة بـ " الكرز المنسي: المثقف العربي والسلطة " وقد ألقيت المحاضرة في مؤسسة عبد الحميد شومان بعمان بتاريخ 2001/1/24، علماً بأنني لم أجد دراسة مستقلة تتناول الكركي مثقفاً وسياسياً.

المصدر الثاني: يتمثل في نتاج خالد الكركي الأدبي، ومقالاته الصحفية، وخطاباته الرسمية، وما إلى ذلك من كتابات.

ومن أجل إنجاز أهداف الدراسة، والإجابة عن تساؤلاتها كان لابد من الاستعانة بأساليب وأدوات بحثية متعددة، تتكامل فيما بينها لإضاءة جوانب هذه الدراسة من أبرزها المنهج التاريخي الذي اعتمدت عليه في الفصل الأول؛ لكشف النقاب عن مراحل تطور العلاقة بين المثقف والسلطة، وفي باقي فصول الدراسة تركت لعملية تحليل النصوص، حرية تحديد المناهج المتبعة فيها، وقد جاءت الدراسة على النحو التالي:

المقدمة وتشمل مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها والأسئلة المتعلقة بها والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة والهيكلية التي جاءت عليها الدراسة.

أمّا الفصل الأول من الدراسة فقد خصصته لتناول العلاقة بين المثقف والسلطة تاريخياً، بما في ذلك الحديث عن إشكالية الأداء، وإعطاء نماذج مختلفة دارت حول تلك العلاقة، ومن ثم التطرق لمفهوم المثقف وصوره المختلفة.

وفي الفصل الثاني تمت دراسة الموضوع من خلال أنموذج الدراسة " خالد الكركي" من ناحيتين رئيسيتين هما:

أ- ـــ خالد الكركي مثقفاً ويضمّ تحليلاً أدبياً ونقدياً لمؤلفات خالد الكركي وكتاباته المختلفة، وذلك من منظور ثقافي.

ب- ــ أمّا الناحية الثانية فهي دراسة تلك المؤلفات دراسة مقارنة، تكشف العلاقة التي تربط الكركي بعمله في السلطة من جهة أخـرى، ومـن ثـمّ ربطهـا بمخرجات ذلك اللقاء.

أمّا الفصل الثالث ف خصص لدراسة اللغة عند الكركي بين مستويي الرؤيـة الثقافية والتكتيك السياسي؛ لكشف جوانب التأثر والتأثير بينهما.

وفي النهاية حاولت إعادة هيكلة موضوع الدراسة وأنموذجها -خالد الكركي - في محاولة لاستخلاص أبرز النتاجات التي توصّلت إليها الدراسة ، بـ "محاولة لقول الختام".

وأخيرا أتمنى أن أكون قد وفقت في الوصول إلى الطريـق الـصحيح الـذي يضيء، جوانب هذه الدراسة، فإن أخطأت فهي حقيقة الكون وطبيعة الوجود، فهـذا الجهد جهد البشر، وإن لم يوجد فيه الخطأ فلن يعدّ جهدا بشريا، والله الموفق.

الفصل الأول

طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة: تحليل بنائي تاريخي

1.1 مفاهيم الدراسة رؤية نظرية ومنهجية

أ.مفهوم الثقافة والسلطة لغةً:

الثقافة لغة:مفهوم الثقافة مأخوذ من " ثَقِفَ الشيء ثَقْفاً وثُقُافاً وثقوفة: حَذَقَــه، ورجل ثَقْفٌ"[1] وثِقفٌ وثقف حاذِقٌ فَهِم، وأتبعوه فقالوا ثَقْفٌ لَقْفٌ ويقال : ثَقِفَ الشيءَ وهو سرعة التعلم . وثقف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً خفيفاً مثل ضَخُم، فهو ضَخْمٌ، ورد في حديث الهجرة : هو غلام لقن ثقف أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنــه ثابــت المعرفة بما يحتاج إليه[2] والثاء والقاف والفاء كلمة واحدة إليها يرجع الفروع، وهــو إقامة درء الشيء، ويقال ثقفت القناة إذا أقمت عوجها ... فإن قيل ما وجه قرب هذا من الأول؟ قيل له أليس إذا ثقفه فقد أمسكه، وكذلك الظافر بالشيء يمسكه [3]، ومــن "اللفظ أيضاً الثقافة": وهي العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها[4].

السلطة لغة:

بتتبع هذه اللفظة في المعاجم العربية نجد أنها من السّلاطةُ : القهر، وقد سلّطه الله فتسلّط عليهم، والاسم سُلطة، بالضم، والسّلطُ والسَّليطُ : الطويل اللسان، والأنثــى سليطة وسَلَطانةٌ وسلِطانةٌ، وقد سَلَطَ سلاطةً وسلوطةً[5] والسلطان: الحُجَّةُ والبرهــانُ،

---

1. قوله"رجل ثقف" كضخم كما في الصحاح، وضبط في القاموس بالكسر كحبر، ابن منظــور، جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم 711هـ "لسان العرب"، ج9، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه"عامر أحمد حيدر "راجعه" عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميــة بيروت، ط1، 2003م، باب الفاء فصل المثلثة.
2. المصدر نفسه، باب الفاء فصل المثلثة.
3. أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المجلد1، بــاب الطــاء فــصل السين، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت، د ط، د ت.
4. أنيس، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، د ط، د ت، ص 98.
5. ابن منظور، لسان العرب، باب الطاء فصل السين.

ومنه قوله تعالى"لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ "[1]، وقد يراد به المعجزة، كقوله تعالى"إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ "[2]، "وفي البصائر إنما سمى الحجة سلطاناً لما للحق من الهجـــوم على القلوب، لكنّ أكثر تسلُّطه على أهل العلم والحكمة"[3].

ب.مفهوم الثقافة والسلطة اصطلاحاً:

الثقافة اصطلاحاً:

عندما نقف للإجابة عن ماهية الثقافة ومفهومها، ومن هو المثقــف؟ تتــراءى أمامنا العديد من الإجابات التي مردها تعدد المفاهيم ووجهات النظر، ولعل خير دليل على ما ذهبت إليه، تـ رددها بكثرة في مؤلفات الانثروبولوجيا والسوسيولوجيا فالثقافة كانت ومازالت شاغلاً حضارياً لحياة الإنسان وتطوره، وهو ما أوضحه "تـــايلور"[4] حيث قال بأن الثقافة :"هي ذلك المركب الكلي الذي يجمـــع المعرفـــة، والمعتقـــدات، والفنون والآداب، والأعراف، والقانون، والعادات، وأية قدرات وعـــادات أخـــرى اكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع" [5].

---

1. سورة الرحمن، الآية 33.

2. سورة الذاريات، الآية 38.

3. الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، ج19، تحقيق عبد العلـيم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، د ط، 1980، ص 374.

4. sir Edward Bernett. Taylor

يعتبر أول من اهتم بموضوع الثقافة، بل أول من أدخل مفهوم الثقافة في علـم الانثروبولوجيـا، وذلــك فـي مؤلفه "بحوث في التاريخ الأولى وتطور الحضارة " عـام 1865م، وكـذلك فـي كتابـه عـن ""الثقافـة البدائية" primitive culture، للمزيد ينظر، ص مدبولي، جلال. دراسات في الثقافة والمجتمع، المكتـب الجامعي الحديث- الإسكندرية، د ط، 1983، ص13.

5: ورد هذا التعريــف فـي . William fielding ogburn, "on culture and social change, selected papers", edited by obis Dudley Duncan, Chicago, the university of Chicago press,1964.p.3

نقلا عن: فريمون، جان، ص تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية، ترجمة، في مجلة الفكـر العربـي المعاصـر- بيروت، ع 29، ص85، وورد ذلك في مجلة العلاقات الدولية ع24، وينظر الأصل في:

E.B Taylor, primitive cultue " London, 1871", vol, 1,p.1 ولقد ترجم الفرنـسي " ارنولد كيفيلية" هذا التعريف إلى الفرنسية في مؤلفه عن علم الاجتمـاع "Manuel De sociologie"

والدارس المتتبع لتعريف تايلور السابق، يجد أنه قد لقي صداه لدى عدد كبير من الباحثين، وخصوصاً المشتغلين بالمنطق، إلا أننا لا نستطيع قبوله على عواهنه، فقد أخذ عليه عمومّيته، وطابعه الوصفي، وإهماله لحركية الظاهرة الثقافية وديناميكيتها، إضافة إلى إهماله للعلاقة بين الثقافة والمجتمع البشري الحامل لتلك الثقافة من جهة، والبيئة أو المحيط الخاص بتلك الثقافة من جهة أخرى"[1].

وتتابعت بعد تايلور مفاهيم الثقافة، فبالنسبة ل "رايت"تمثل الثقافة "النمو التراكمي"للتقنيات، والعادات والمعتقدات لشعب يعيش في حالة من الاتصال المستمر والمتوافر بين أفراده، وينتقل هذا النمو التراكمي إلى الجيل الناشئ عن طريق الآباء والعمليات التربوية، مضيفاً صفة موضوعية لقيم، وعمليات، ومؤسسات معينة، ومشرطاconditioning" "برغبات، وأهداف، وشخصيات الأفراد الخاضعين له، أي لهذا النمو التراكمي[2].

و"رايت" في هذا المفهوم، قريب جداً من تايلور وبالأخص، ما أخذ على المفهوم من طابع وصفي، قد يتنافى و مفهوم الثقافة التي تقدم دوراً أساسيا في حياة الإنسان، ومن جهته يرى "برونسلاف مالينوفسكي" أن الثقافة:" جهاز فعال، يوضع الإنسان بواسطته في وَضْع أفضل وُضِعَ له لمواكبة المشاكل الملموسة الخاصة التي تواجهه في بيئته في سياق تلبية حاجاته"[3]، ومالينوفكسي في ذلك يعطي الثقافة دورها ومهمتها التي تُحقق ضمن الإطار الإنساني.

---

1. زيادة، معن، بين الثقافة والحضارة : في ماهية الثقافة والحضارة على ضوء بعض الدراسات الاجتماعية الحديثة، مجلة الأبحاث، السنة 34، 1986، ص52، وينظر أيضاً، فريمون، ص85.

2. Quincy WRicht, "The study of International Relations" New-York, Appleton-century- crofts Inc, 1955,p.55. نقلاً عن فريمون، ص 85.

3. Bronislaw Mallnowski," A scientific theory of culture and other Essays", chaple hill, the university of north Carolina press,1944, antony E, alcock, "interoduction,", London, mac millan, نقلاً عن فريمون، ص85.

ويتقدم المفهوم لدى "دانييل بل"الذي يرى أنهـــا "الجهـــد المبـــذول لتحقيـــ ق مجموعة متماسكة من الإجابات على المآزق المحيرة التي تواجـــه كـــل الكائنـــات البشرية في مجرى حياتها .... وأنها المواجهة المتكررة مع تلك القضايا الجذرية التي توفر الإجابات عليها من خلال مجموعة من الرموز - معنى متماسك الوجود، قابلاً للحياة"[1]، ونجد ذلك عند "غرونبوم" الذي رأى أن الثقافة "نظام مغلق مـــن الأســـئلة والأجوبة المتعلقة بالكون وبالسلوك الإنساني"[2].

السلطة اصطلاحاً:

قليلة هي الكلمات التي تظهر معناها بنفسها، ولعلها تـــستند بالإضـــافة إلـــى أصولها اللغوية إلى أصول تاريخية، تظهر عمق المعنى وسطوته التي استمرت مع امتداد التاريخ، ومن بين تلك الكلمات مفردة"السلطة".

وعند حديثنا عن السلطة، لا بد لنا قدر الإمكان، من العـــودة إلـــى البـــدايات والجذور، ومما كتبه الباحثون في بدايات السلطة والسيادة، ما عثـــر عليـــه علمـــاء الحفريات من نصوص تتعلق بالمسألة، وكان ذلك في العراق، حيث عثر على رقيم طيني عمره يقارب خمسة آلاف عـــام، يحمـــل الـــنص الـــسماوي الـــذي تقـــول ترجمته"هبطت الملوكية من السماء فكانت أريدو مركزاً للملوكية ثم جـــاء الطوفـــان وجرف البلاد، وبعد الطوفان هبطت الملوكية مرة ثانية وحلت في كيش"[3].

وبغض النظر عن النص السابق أو غيره في بدايات السلطة ومـــشروعيتها، التي ترجع السلطة إلى الله، فهناك النص القرآني الذي وردت فيـــه الـــسلطة، مـــع

---

1 .Daniel Bell, " The cultural contradictions of capitalism" new-york, Basic Book, Inc, publishers, 1978, p.xv. نقلاً عن فريمون، ص85

2 . Gustav Edmund von Grunebaum, "lidentite culturelle Del'islam" paris, gallimard, 1973, p.1. . نقلاً عن فريمون، ص 85

3باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، د ط، 1973، ص288، نقلاً عـــن، إشـــكالية السلطة في الفكر العربي الإسلامي، جمعية الثقافة العربية، دار الكنوز الأدبية - بيـــروت، ط1، 2002، ص30.

اختلاف في الدلالة والمفهوم، ومن ذلك قوله تعالى :"وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ...."[1] وقوله" وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ..."[2]. ناهيك عن الأحاديث النبوية الشريفة التي تقع ضمن السياق ذاته، آخذين بعين الاعتبار عدم الدلالة الصريحة بلفظ السلطة بمعانيها المختلفة، ولكننا نأخذ بالإشارة دلالة على ذلك.

السلطة بمعناها العام هي "الحق في الأمر، فهي تستلزم آمراً ومأموراً وأمراًإنها إذن، علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجباً عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه"[3]. ويعرفها ماكس ويبر بأنها "إمكانية فرض إرادة شخص ما على سلوك الأشخاص الآخرين"[4]فهي إذن تدل "على هيمنة يمارسها من يمسك بسلطة من نوع ما تؤدي بالذين تتوجه إليهم إلى الإقرار بتفوق يبرر دوره في القيادة والتوجيه"[5].

وقد تناول العلماء القدامى، وبالأخص الفقهاء موضوع السلطة؛ وذلك لطبيعة العلاقة التاريخية القوية التي تربط مابين السلطة أو السيادة والدين سواءً أكان ذلك بعد مجيء الإسلام أم قبله، فأتت السلطة تحت عناوين شتى كالإمامة والخلافة والطلان، وفي ذلك يقول النسفي : "إن المسلمين لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ

---

1. سورة الشورى، الآية 38.

2. سورة التغابن، الآية 12، وقوله **تعالى في سورة النساء الآية "83" "وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ".**

3. نصّار، ناصيف، منطق السلطة، دار أمواج- بيروت، ط1، 1995، ص7.

4 ويبر، ماكس، القانون في الاقتصاد والمجتمع "law in Economy and society" كامبردج، مطبعة جامعة هارفارد، 1954، ص323، نقلاً عن، جالبريث، جون كينيث، تشريح السلطة، ترجمة عباس حكيم، مطبوعات مؤسسة كورجي 1985، دار المستقبل، دمشق، ط 1، 1993، ص16، 17.

5. هرمية،غي، معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة مجد هيثم اللّمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص30.

أحكامهم وإقامة حدودهم ..."[1] ويقول الغزالي أيضا : "الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل الدين آسٌ والسلطان حارس وما لا أساس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع"[2].

1.1.1 مدخل:

يعتبر موضوع العلاقة بين المثقف والسلطة من الموضوعات التي فرضت وجودها في الحركة الفكرية التي يشهدها عالمنا اليوم، والمتتبع لمسيرة تاريخ البشرية يجد تلك العلاقة حاضرة بشكل جليّ ، مع اختلاف في الصورة والنمط، وقد دونت لنا صفحات التاريخ أسماء عديدة من الشرائح التي تتضمن العلاقة بين الـ مثقف والسلطة، كالعلماء والأمراء والولاة، وأهل الثقة، وأهل الخبرة، وأصحاب الدين وأهل السلطان...وغيرها من الشرائح الأخرى التي مازالت حاضرة إلى اليوم، وما ذاك إلا دليل على ارتباط الحاضر بتاريخ الماضي.

يقودني الحديث إلى تتبع مساقط الصراع الأول، أو اللقاء كعبار ة أخف تعبيراً لتحديد الموضوع، في البدء استحضر قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً .....إلى قوله تعالىوَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ "[3] وقوله تعالى: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"[4].

---

1 النسفي، ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ج2، حققه كلود سلامه، دمشق، دط، 1993، ص823.

2 الغزالي، محمد بن محمد الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية - بيروت، د ط، 1986، ص148.

3. سورة البقرة، الآية 30-33، وقوله جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر، وقوله في الأرض خليفة " فكان مفعولين ومعناه مصير في الأرض خليفته، للمزيد ينظر الرازي، محمد الرازي فخر الدين ابن العلّامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الرّي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج1، دار الفكر، بيروت، د ط، 1990، ص180.

4 وقد ورد ذلك في قوله أتجعل فيها من يفسد .... الآية 30"، للمزيد ينظر، الزحيلي، وهبه، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج1، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998، ص125.

إنّ الناظر في الآيات الكريمة، يجد فيها قصة آدم عليه السلام، وما فيها من استخلاف الله له، وتعليمه حيثيات الأشياء أو مسمياتها، أما التساؤل من قبل الملائكة، فهو تساؤل على سبيل التعجب والتعلم، لا الاعتراض والحسد "[1] وتبلغ القصة ذروتها لتصل إلى الاعتراض الأكبر من قبل إبليس الذي رفض السجود[2] لآدم عليه السلام، وهو ما أود الولوج من خلاله لتمثل ذلك الصراع في القصة الذي يتضح فيه الحسد والرفض من قبل إبليس لاستخلاف آدم والسجود له.

وتأويل قوله تعالى:"أبى" يعني جل ثناؤه بذلك إبليس، أنه امتنع من السجود لآدم فلم يسجد له . و"استكبر"، يعني بذلك أنه تعظم وتكبر عن طاعة الله في السجود لآدم، وإن كان هذا خبراً من عند الله جل ثناؤه عن إبليس، فإنه تقريع لضربائه من خلق الله الذين يتكبرون عن الا خضوع لأمر الله، والانقياد لطاعته فيما أمرهم به وفيما نهاهم عنه، والتسليم له فيما أوجب لبعضهم على بعض من الحق[3].

إن الاستكبار والرفض فيما أرى مبدأ للصراع حول القوة وامتلاكها في قصة آدم عليه السلام، ويأتي أيضا من قبيل الحسد، الذي تملك إبليس حول السجود لآدم واستخلافه في الأرض، وأنا هنا لست بصدد استيضاح القصة، والدخول في حيثياتها، بل كان طرحي من قبيل الاستدلال أولاً لإشكالية الصراع منذ بدء الخليقة،

1. الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، النّكت، والعيون، راجعه وعلق عليه السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت،ج 1، د ط، 1992، ص96.

2. اختلف أهل التأويل في أمرة الملائكة بالسجود لآدم على قولين

أحدهما: أنه أمرهم بالسجود له تكرمةً وتعظيماً لشأنه.

والثاني: أنه جعله قبلة لهم، فأمرهم بالسجود إلى قبلتهم، وفيه ضرب من التعظيم للمزيد ينظر، المصدر نفسه، ص 101، 102.

3. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير 310هـ تفسير الطبري "جامع البيان عن تأويل القرآن"، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر " راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر "، د ط،د ت، ص510، ويأتي ذاك التكبر والعصيان من إبليس، لأنّ الله ركب فيه الشهوة واللذة التي نزعت من سائر الملائكة، لما أراد الله به من المعصية، للمزيد ينظر، المصدر نفسه، ص508.

وثانياً للاستدلال على مبدأ الاستخلاف الذي ارتضاه الله لعباده في الأرض، ومن ثم الولوج إلى موضوع دراستنا في استيضاح العلاقة أو الإشكالية بين المثقف والسلطة.

وفي عرضي السابق للآية الكريمة، لا أذهب فيه إلى المسميات بحرفيتها، بل كان ذاك في معرض المقايسة والمقابلة، كما أنني لا ابتعد فيه عن مبدأ ذلك الصراع حول السلطة سواءً أكان ذلك في القديم أم في الحديث.

إنّ علماء الفكر الإسلامي درسوا السلطة بوصفها ضرورة يصعب من دونها أن تستقر أوضاع الجماعة الإسلامية وتنفذ فيها شرائع الله وحدوده، ومن ثم تحقيق الهدف المنشود من استخلاف النوع الإنساني على الأرض، أو لكونها بتعبيرهم، وسيلة لحراسة الدين وسياسة الدنيا[1].

وكأي موضوع يطرح للدراسة، فهو يعتبر وليد فترة من الزمن يشهد عليها التاريخ، فكذلك موضوعنا، الذي يلقي بأطراف حباله للحديث خصوصاً عن حال بلادنا العربية التي لا يزال بعضها يعيش حالات معينة كحالة "الأمية التي تبلغ نسبة عالية في الكثير من أقطارنا، وحالة التدين التي تتمثل في الغالبية العظمى من جماهيرنا، وحالة التجزئة التي آلت إليها رقعة الأرض العربية من المحيط إلى الخليج، وحالة التعددية الطائفية والمذهبية والعرقية، وحالة التبعية الاقتصادية ومضاعفتها السياسية والاجتماعية والثقافية، وحالة التاريخ الحضاري المتنوع والمتراكم من عصور البابليين والفينيقيين والفراعنة والبربر إلى العصر المسيحي وعصور الإسلام المتعاقبة والغزوات الأجنبية المتتالية، هذه الحالات - وغيرها

1. وعقد الإمامة لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، واختلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل، أو بالشرع؟ فذهبت طائفة بوجوبها بالعقل، لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، وجماعة أخرى ذهبت إلى وجوبها بالشرع دون العقل، لأن الأمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها، للمزيد ينظر، الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي "ت450هـ"، ص الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دراسة وتحقيق محمد جاسم الحديثي، منشورات المجمع العلمي، بغداد، د ط، 2001م، ص 49 وما بعدها وينظر، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص197.

كثير - تتفاعل مع بعضها البعض، وتثمر في النهاية تركيبة عربية متميزة الخصائص التاريخية"[1].

ولعلّ المثقف العربي مهما كان انتماؤه الطبقي، لا يفلت من هذه الخصائص أو تأثيراتها وانعكاساتها وتفاعلاتها، وهي في طبيعة الحال خصائص اجتماعية، تختلف بتعريف المثقف العربي لها عن غيرها من المصطلحات الغربية، والأمر ذاته ينطبق على مقولات السلطة ومساقاتها من الثقافة والمثقف أو العكس[2].

و"المثقف العربي المعاصر، أيّاً كان دينه، يحمل في تكوينه تراث الحضارة الإسلامية، وما كان يعنيه "المثقف" في ذلك التراث، حيث لم يكن هناك كهنوت إقطاعي بكل ما يتضمنه من دلالات ثقافية وسلطوية ...، وهو لا يستطيع مهما كانت النيات الأيديولوجية الحسنة، أن يكون مثقفاً قومياً - طبقياً، إلا إذا مارس النضال ضد التبعية في مختلف أشكالها، وهو هنا سوف يصطدم بالسلطة التي نشأت وتطورت في ظل الأوضاع السابق ذكرها، فالأمية والتجزئة والتبعية والتاريخ الحضاري والتراث الديني، ذلك كله أسهم في صياغة السلطة العربية الراهنة التي شكلت في رحم التاريخ ذاته ""تاريخ المثقف""وهذه أول نقطة "لقاء" بين الطرفين، وهو لقاء يميزها عن لقاء المثقف الغربي بالسلطة الإمبراطورية والكنيسة الإقطاعية، ثم السلطة القومية والبرجوازية، فالسلطة الغازية للعالم"[3].

ومن وجهة نظري، فالحديث عن المثقف والسلطة، مهما كان شكله أو طبيعته، ومهما اختلف الزمان والمكان، هو حديث عن موضوع واحد بعينه؛ نتج عن تزاوج هذين النوعين، سواء أكان هذا التزاوج بالضد أم بالإيجاب، فما يكاد حديث الثقافة أن يبدأ إلا ويلتقي بالسلطة، والعكس صحيح، آخذين بعين الاعتبار اختلاف المفاهيم والمصطلحات التي تتشكل في رحم المعنى واللفظ.

---

1. شكري، غالي، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، المستقبل العربي، سنة 11، ع 114"آب، أغسطس" 1988، ص29.
2. المصدر نفسه، ص29.
3. المصدر نفسه، ص30.

2.1.1 إشكالية الأداء في العلاقة بين المثقف والسلطة:

" إن المجتمعات، وحتى التي تبدو لنا الأقل تطوراً، لها ماض يعــود لعــدة آلاف من السنين، والسلطات التي خضعت لها قديماً لم تختف مــن دون أن تــورث هيبتها للتي حلت محلها، ولا من دون أن تترك في الأرواح بصمات تضاف فــوق بعضها البعض، إن سلسلة حكومات مجتمع واحد هو نفسه، خلال القــرون، يمكــن النظر إليها كحكومة واحدة تبقى دوماً وتغتني باســتمرار، كــذلك تعتبــر الــسلطة موضوعاً للمعرفة المنطقية أقل ممّا هي موضوع للمعرفة التاريخية"[1].

على امتداد التاريخ الإنساني، قامت بــين المثقــف والــسياسة، أو بــالمعنى الأعم"السلطة" علاقات مختلفة، فأحياناً يكون طابعها التعاون والتوافق وأحيانا كثيــرة الصراع والنزاع مما حمل عليها دائماً التداخل الطبيعي الشديد بين الفاعلية الثقافيــة ومثيلتها السياسية، وفي المقولة التي تلصق بالثقافة" النظر" فيما ينسب للسياسة"العمل" أو كرديف لها، الشيء الكثير من الخلط والخطأ، فالثقافة والمعرفة لم تتوقفــا عــن الارتباط بالمجال المادي والاجتماعي، سواء بتحويله إلى موضوع للتأمــل، وإنتــاج الأنساق والتصورات والأفكار حوله، أو باستخدام نتاجه في مشروع مجتمعي، وفيما يخص السياسة فلم تكن لتصبح لها تلك الـ فاعلية إلا من خلال كونها شكلاً من أشكال ترجمة فكرة نظرية، ومن ثم التعبير عنها عملياً[2].

والناظر في ذاك التاريخ، يجد صورة واضحة لإشكالية الثقافة والسلطة التي مازالت ماثلة رغم مرور السنين، مع ملاحظة درجات التغيّر والتبدّل لمحاور تلــك العلاقة، ومن ناحية أخرى أرى أن مبدأ العلاقة وبذرتها ناشئ من السلطة أو القــوة والسيادة، إلى غير ذلك من الألفاظ التي تشي في مــضمونها بالــسلطة وأشــكالها المختلفة، فهي المحفز والدافع لظهور المثقف بشكل واضح على ســاحتها، بغــض

1.دوجوفنيل، برتران، في السلطة : التاريخ الطبيعي لنموها، ترجمة محمــد عــرب صاصــيلا، مراجعة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د ط،1999، ص40.

2.ينظر: بلقزيز، عبد الإله، في البدء كانت الثقافة، إفريقيــا الــشرق - المغــرب، د ط، 1998، ص60.

النظر عن طبيعة اللقاء والاتصال بينهما، لتبقى صفة الأزلية على تلك الحوارية بين المصطلحين.

إن محنة الثقافة مع السلطة، وأخص بذلك السياسة، تكاد تكون معروفة لدى غالبية الناس، وإذا كان السلطان السياسي قد استعان بالمثقف في كثير من الأحيان ليبرر نفوذه الشرعي أمام الجمهور، فقد كان يدرك أيضا أن تلك الوظيفة للمثقف لا تنتمي إلى الثقافة، وهي كذلك تقف بعيداً عن السلطان السياسي، مع العلم بأن صاحب السلطة أعطى المثقف بعضاً من حقوقه المستحقة من الحرية، وإن كان ذلك تحت وطأة ضغوط مختلفة[1].

لكننا نعرف أنّ تلك الحرية ستكون بالطبع مقرونة بضوابط يقف عندها المثقف ولا يتعداها وإن فعل فسيلقى حينها عاقبة ذاك التحدي والكسر لتلك القاعدة السلطوية، وفي التاريخ القصص والنماذج العديدة التي تمثل محن من تعدى تلك الحدود والضوابط.

وقبل الدخول مباشرة في صلب إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة، سنتوقف عند عدد من الموضوعات التي تتصل اتصالاً مباشراً في كشف مكنونات الموضوع، والحديث السابق عن العوائق والحدود التي تحد من حرية المثقف، سيكون حديث صفحاتنا القادمة، إذ "لا ينفصل التفكير في المضمون الاجتماعي للثقافة عن التفكير في مختلف العوائق التي تحول دون التعبير الطبيعي عن دورها الاجتماعي، والعوائق تلك كناية عن قيود وموانع تكبح وظائفها الطبيعية، ونحن نعلم أنه بغير حرية الفكر والرأي وسيادة النظام الديمقراطي، تعجز الثقافة -آية الثقافة- عن تحقيق تراكمها الطبيعي وارتياد آفاق الإبداع"[2].

إنّ الحديث عن الديمقراطية هو في حد ذاته حديث عن الحرية وتبعات أخرى،كموضوع السيادة والسلطة وأشكالها، ولعلي لا أبتعد كثيراً عن المثقف فهو محور هذه الدائرة بل ربيب نموها وتطورها، وقد سبقت الإشارة إلى مبدأ السلطة في سياق القصص القرآني لاستخلاف آدم عليه السلام، وما يهمنا هنا مبدأ الطاعة

---

1. ينظر، بلقزيز، في البدء كانت الثقافة ، ص 57 ،58.
2. المصدر نفسه، ص55.

التي يبدأ مصدرها من الشارع الحكيم وما يوليه من تفويض لعباده في استخلاف الأرض، وقد تعددت الدراسات التي تبحث في السيادة أو السلطة، فهل هما بمعنى واحد أم أن هنالك فروقات بينهما؟ ! ثم ما موقع الديمقراطية كمصطلح وممارسة من كل ذلك؟

3.1.1 نظرية السيادة:

يؤكد جمهور الباحثين الذين كتبوا عن نظرية السيادة من حيث نشأتها ومن هو صاحبها، أنها نظرية فرنسية اصطنعها رجال الفقه الفرنسي في القرن الخامس عشر تقريباً، وأن هذه الكلمة ليس لها نظير في اللغات الأجنبية الأخرى، وإنها ولدت أثناء فترة الكفاح الذي كان يقوم به الملوك في العصور الوسطى؛ وذلك من أجل الاعتراف باستقلالهم الخارجي في مواجهة الإمبراطور والبابا[1].

وأيّاً ما كان نظر أولئك الباحثين، يظل المبدأ الإلهي في السيادة أو السلطة هو الأول، وبعيداً عن اللفظ أو الإطلاق للمعنى فإن حقيقة السيادة الإلهية ظاهرة جلية، وقد أشارت عدد من الدراسات العربية والغربية إلى ذلك، "فمنذ تاريخ ظهور المسيحية إلى نهاية حكم شارلمان كان هذا العهد يتميز بالدعوة إلى احترام السلطة الزمنية بل وإلى وجوب تقديسها، وكانت النظرية السائدة آنذاك نظرية الكنيسة في الحق الإلهي المباشر للإمبراطور"[2].

وتجدر الإشارة، إلى أنّ فكرة السلطة التي مصدرها الله،كانت تدعم الملكية الاستبدادية أثناء الأزمنة المظلمة، وهذا التصور الخاطئ للعصر الوسيط رسخ

---

1. ينظر، أبوعيد، عارف، السيادة في الإسلام بحث مقارنة، مكتبة المنار، الأردن ط 1، 1989، ص47 وينظر، متولي، عبد الحميد، ص مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف المصرية، ط2، د ت، ص171.

2. وخلاصة النظرية: إن الله تعالى وقد خلق الإنسان ليعيش في الجماعة وقد خلق كذلك السلطة العامة التي تأمر الناس؛ لأنه لا يحب لعباده الفوضى، وتأكيداً لمنع هذه الفوضى يتدخل الله بإرادته المباشرة ليصطفى الحكام ويودعهم أمر هذه السلطة . باعتبارهم وزراءه في أرضه ومفوضين من لدنه في حكم رعاياه، للمزيد ينظر، الجرف، طعيمة، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1976، ص 6- 8.

بصلابة في العقول الجاهلة، واستخدم كحد ينطلق منه؛من أجل مد تـاريخ التطـور السياسي فيما بعد، نحو الحرية التي هي الهدف الذي ينشد في النهاية، وهذه الفكرة القائلة بأن السلطة تأتي من الله - استعملت وتداولت في أكثر مـن قـرن بنوايـا مختلفة جداً[1] وإنْ كانت الصفة الدينية هي الغالبة عليها كمفهوم نظري.

ومن جهة أخرى فما " إن تمكن رجال الدين من السلطة حتى ساموا الأفـراد ألواناً من الطغيان والاضطهاد، وسرعان ما قضى على الفكرة التي بدأت تتبت حول سيطرة القانون، ورجعت القهقرى إلى العصور البدائية"[2].

مما سبق نجد أن السلطة باعتبارها مبدأ إلهيا، قد شابها كما نرى الانحـراف عن المسمى، فما هو إلهي تبدل بالفعل الإنساني إلى قانون وضعي، يخدم الإنـسان ومصلحته، بغض النظر عن مصداقية المفهوم، فأخذ التذرع بسلطة الـدين لغايـات أخرى، هي في ذاتها بعيدة كل البعد عن الصفة الدينية، وإن جاز لي القول فإن هذا المبدأ مازال حياً إلى يومنا هذا، وفي مختلف الأعراف الدينية، وكمجتمع مسلم نلحظ هذا في بعض المعاملات والممارسات الشائعة في عالمنا الإسلامي، فيا تـرى هـل ستبقى فترة طويلة أم أنها ستنتهي وتموت؟!

أمّا طبيعة السيادة في العصور الوسطى، فإن آراء المؤرخين تتجه فيها إلـى أن بداية العصور الوسطى، تبدأ منذ نهاية حكم شارلمان، وتنتهي في أواخر القـرن الخامس عشر الميلادي، وهي تشمل مراحل تاريخية مختلفة، غير أن الأمر الغالـب فيها، هو سيادة نظام الإقطاع في أوروبا في القرنيين التاسع والعاشـر الميلاديـين

1. ينظر، دوجو فينل، في السلطة: التاريخ الطبيعي لنموها ، ص47 وما بعدها.

2. بدوي، ثروت، النظم السياسية، دار النهضة العربية - القاهرة، د ط، 1975، ص124- 128 ، وتعدّ هذه النظرية أساسا لحكم الفراعنة في مصر، إذ كان المصريون يعدون الفرعون خليفـة الله، في الأرض، بل اعتبروه في حقبة ما ابن الله - تعالى عمّا يصفون-، للمزيد ينظر، الغـالي، كمال، مبادئ القانون الدستوري والنظم الـسياسية، مطبعـة الـداودي - دمـشق، د ط، 1985، ص72-75، وينظر، متولي، عبد الحميد، الوجيز في النظريات والأنظمة، دار المعـارف، ط 1، 1958، ص130، وينظر دراسة عصفور، سعد، وآخرون، القانون الدستوري والنظم الـسياسية، منشأة المعارف بالإسكندرية.د ط، د ت.

والذي بلغ ذروته في القرنين اللاحقين، والذي يهمنا هنا، هو الإشارة إلى السمات التي ميزت تلك الفترة، إذ شارك الإقطاعيون الملوك في التحكم بالسلطة، بل بلغ بهم الأمر حد احتكارها بأيديهم؛ مما أدى إلى اختلاطها بحق ملكية الأرض، وكان هذا مؤشراً إلى قرب زوال فكرة الدولة القانونية، وفي ظل ذالك لا مكان للفرد أو الحرية فيها[1].

وبالانتقال إلى عصر النهضة نجد أن مصطلح النهضة كان يطلق على الحركة الفكرية، بجميع ما تعنيه من فكر وثقافة وفنون، وما يندرج تحت ذلك من تغيرات في جميع المجالات الحياتية السابقة لهذه الفترة، "وكانت بداية عصر النهضة في أوروبا على ما يرى كثير من المؤرخين منذ أن أطل القرن الخامس عشر ونهاية القرن السادس عشر، "[2]وقد سمى بعض العلماء هذا العهد : بعهد "السلطان المطلق"، وهي دعوة شملت الدعوة إلى السلطان المطلق للملوك بعد تجربة الظلم والذل على أيدي أمراء الإقطاع، بالإضافة إلى الدعوة إلى توحيد الإمارات الممزقة، وإقامة النظام، ونشر حرية الإنسان، ومن دعاة السلطان المطلق للملوك "ميكافيللي"[3] في ايطاليا سنة 1513 م، حيث دعا في كتابه الأمير، بنظريته في"الأمير المستبد" الذي يحكم بالقوة حتى يحقق وحدة الدولة، ويكفل الرخاء والقوة والسلطان، وتعد أفكاره في هذا الموضوع حدثاً مهماً في تاريخ الفكر السياسي وذلك لأمرين خطيرين:

أولهما: نصيحته للحكام بعدم احترام مبدأ سيطرة أحكام القانون وعقيدته في ذلك أن الانتصار للأقوى.

والثاني: نصيحته للحكام بارتكاب عدد من السيئات التي توصل الحاكم لمراده [4]

وعندما ننظر في أفكار مكيافيللي، نجد أنها منحازة لصالح السلطة الحاكمة أو

---

1. ينظر أبوعيد، السيادة في الإسلام ، ص 50-52، ينظر، البياتي، منير حميد، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، الدار العربية للطباعة، بغداد، ط 1، 1979، ص49-53.

2. أبو عيد، السيادة في الإسلام ، ص 53

3. هو نيقولا ميكافيللي ولد بمدنية فلورنسا بايطاليا 1469م وكان ينتسب إلى إحدى العائلات البورجوازية الكبيرة وكان والده من فقهاء القانون، ينظر، المصدر نفسه ، ص54.

4. المصدر نفسه ، ص 53 وما بعدها .

صاحبة القوة، وهو في رأيي مثال للمثقف المنحـــاز للـــسلطة، والمتتبـــع لتـــاريخ مكيافيللي، يجد أنه قد أهدى كتابه لأمير فلورنسا الجديد بغية استرضائه وإعادته إلى وظيفته تلي فصل منها، وتبعه "في أفكاره جيهان بودان سنة 1576 في فرنسا فدافع عن سيادة الدولة، ومجد سلطانها، فهي تسمو على الأفراد وتعلو على القانون، بـــل ذهب إلى أن الديمقراطية هي أكثر نظم الحكم سوءاً، وأن الحكم الملكـــي المطلـــق أكثرها صلاحاً، لأنه وحده الذي تتجسد فيه فكرة السيادة"[1].

وفي القرن السابع عشر جاء الفيلسوف الانجليـــزي هـــوبز بفكـــرة العقـــد الاجتماعي، وهو ينحو في ذلك منحى سابقيه، وتنص نظريته على أن الأفراد كـــانوا قبل قيام الجماعة السياسية يعيشون حياة بدائية فوضوية؛ ومن أجل وضع حدّ لـــذلك أبرموا عقداً ينصبون فيه حاكماً عليهم، ويقتضي ذلك تنازلهم عن حقوقهم وحرياتهم له مقابل حفظ الأمن والاستقرار لهم، وإن استبد بهم فلا ضرر أكثر مما كانوا عليه من حياة بدائية[2].

ولعلّ ما قدم به كل من مكيافيللي وهوبز لم يكن إلا استمراراً لاستبداد جديـــد بعد ماعانته الشعوب من استبداد الكنيسة والإقطاع؛ ليجدوا أنفـــسهم تحـــت ســـلطة الملوك التي تحرمهم حقوقهم وحتى ممتلكاتهم، ولاشك أن ذلك لقي رواجاً عند تلـــك الفئة المستبدة، وأدى هذا الأمر إلى النزوع إلى الثورة، مما هيأ لظهـــور نظريـــات جديدة للسيادة، تضع السلطة في مواضع عديدة ضمن فئة تختلف عن سابقاتها.

وقد أثار كثير من ا لفلاسفة والكتاب موضوع مشروعية الـــسلطة الـــسياسية والأساس الذي تقوم عليه، والحدود التي تقيدها، وفيما إذا كان للشعب الحـــق فـــي مقاومة الحاكم والثورة عليه أم لا!

---

1. أبو عيد، السيادة في الإسلام ، ص55.

2ينظر بدوي، النظم السياسية ، ص 128وما بعدها، وللمزيد ينظر، خليل، محسن، دراسة في كتاب النظم السياسية والقانون الدستوري "، دار النهضة العربية، بيـــروت، ط2، 1967، ص59. وينظر أبو طالب، عبد الهادي، القانون الدستوري، دار الكتاب -الدار البيـــضاء، ج1، د ط، د ت، ص 79، وينظر، دوجوفنيل، في السلطة، ص 56-58.

لذلك تبنى البعض فكرة جديدة عن الدولة، من حيث نشأتها وطبيعتها ووظيفتها، وهذه النظرة الجديدة تجعل من حرية الفرد والمجموعة، قاعدة أساسية في التنظيم الدستوري وبالتالي التأكيد على أن الملوك ليسوا أصحاب حق شخصي في السيادة وقد تم هذا التحول في الأفكار والنظم السياسية مع أواخر القرن السابع عشر على يد لوك في انجلترا ومنتيسكيو وروسو في بدايات القرن الثامن عشر في فرنسا[1].

4.1.1 تبلور المفهوم "الإشكالية بين المثقف والسلطة":

إن إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة في التاريخ الإنساني - كما أسلفنا القول- لها امتدادها المتجذر في عمق ذلك التاريخ، ولعل رصده يطول أو بالأحرى سيمنى بالنقص والإخفاق، فكما نعلم هذا التاريخ كان عرضة للضياع أو النسيان، وبالتالي سنحاول رصد بعض من تلك الرحلة بين طرفي الإشكالية، متنقلين في بعض الأحيان من فترة زمنية لاحقة إلى أخرى سابقة؛ لإضاءة بعض الجوانب الهامة في تلك العلاقة.

1.4.1.1 قضية دريفوس:

تجمع أغلب الأبحاث الاجتماعية والتاريخية على أن مفهوم "المثقف" intellectuel نشأ أول مانشأ بفرنسا مع انفجار "قضية دريفوس"* وهذا لا يعني مطلقاً أ ن مضمون هذا المفهوم كان غائباً قبل هذا التاريخ[2]، فعلى سبيل المثال تحمل قضيتا سقراط وفولتير دلالة هامة في هذا الصدد، وذلك بإعطاء نموذج واضح عن بعض المفاهيم ذات الصلة بالموضوع كالمفكر أو الفيلسوف أو رجل الآداب الذي لا

---

1. ينظر، أبو عيد، السيادة في الإسلام ، ص 59، وللمزيد ينظر، الجرف، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون ، ص 27وما بعدها، وينظر أيضا، فتحي، عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، د ط، 1977، ص66-68.

* طرحت المسألة أيضا في الثقافة الروسية والألمانية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

2. نقلا عن الشيخ، محمد، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، تقديم سالم يفوت، دار الطليعة والنشر، بيروت، ط1، تموز " يوليو " 1991، ص 14.

تشغله المعرفة عن الاهتمام بشؤون المدينة والنزول إلى الساحة العمومية ليصدع بصوت الحق والعدل، مدافعاً في ذلك عن القيم الإنسانية العامة المجردة[1].

يلخص لنا أفلاطون قضية سقراط بما يلي : "ظننت أن النظام الجديد سوف يضع حكم العدل مكان حكم الجور، وكرست له كل انتباهي لأرى ما سيفعله، فرأيت هولاء السادة في وقت قصير جداً وقد جعلوا الديمقراطية التي حطموها تبدوا وكأنها العهد الذهبي؛ لقد ذهبوا إلى حدٍّ أمروا فيه سقراط -صديقي المسن الذي لن أتردد في تلقيبه بأعدل رجال عصره - أن يشترك في القبض على مواطن كانوا يريدون إزاحته عن طريقهم وكانوا يبغون من وراء ذلك إشراك سقراط، أراد هو أو لم يرد، في أعمال النظام الجديد، وقد رفض سقراط الخضوع لهذا واستعد لمواجهة الموت، مؤثراً هذا على أن يصبح أداة لجرائمهم"[2].

أما قضية فولتير، أو بالأحرى "قضية كالاس" affaire callas فتتلخص في أنه في السابع عشر من تشرين الأول سنة 1762، وجد تاجر تولوز البروتستنتي كالاس الذي كان يعيش وأسرته وحدهم في وسط مدينة ذات غالبية كاثوليكية مطلقة، ابنه مشنوقاً في بيته، وخوفاً من عار القضية وخشية من إقدام الكاثوليك على إحراق الجثة؛ لمخالفة صاحبها تعاليم المسيح بالانتحار، ادّعى الأب أن في الأمر جريمة قتل، لكن الأمر أتى بعكس ما أراد كالاس، فاتهمه الكاثوليك بقتل ابنه لرغبته بالتحول للكاثوليكية، فحاكمه برلمان تولوز محاكمة صورية، فأعدم وصُودِرت ممتلكاته، فانبرى للدفاع عنه فيلسوف كبير اسمه فولتير، وذلك من خلال كتابه"محاولة في التسامح " الذي يعد صرخة ملتزمة في المجتمع الفرنسي أدت إلى إعادة فتح ملف القضية سنة 1765 ببرلمان باريس الذي أعلن براءة كالاس، ولما لحق الأب كالاس من اضطهاد ديني دفع تعويض لأهله[3].

تعتبر القضيتان السابقتان في تاريخ الفكر الغربي، نموذجاً للتحديات والأدوار التي اضطلع بها المثقف في مجتمعه تجاه السلطة سواءً كانت بصفة مدنية أم دينية،

---

1. الشيخ، المثقف والسلطة، ص 14.
2. المصدر نفسه، ص 15.
3. المصدر نفسه، ص 15

ولعل الحدث الأهم في تاريخ تبلور القضية وظهور مسمياتها وإشكالاتها، ما حـدث في أواخر القرن التاسع عشر في فرنسا المتمثل بـ"المشاركة المكثفة للمفكرين في الحدث أو من حيث حجم تأثير القضية، مما كان كافياً بأن يخلق حدثاً ثقافيا جديداً في تاريخ الفكر الغربي : إنه نشأة"المثقف"كما بلوره الفكر الحديث ....إذ إنه وليد قضية اجتماعية وسياسية شهيرة عرفت في تاريخ فرنسا الحديث باسم"قضية دريفوس""[1].

وتتحدث القضية السابقة عن قبطان فرنسي من أصل يهودي يـدعى ألفريـد دريفوس Alfred dreyfus أدانته إحدى المحاكم الفرنسية بتهمة تسريب معلومات عسكرية إلى ألمانيا، وما زاد في احتدام هذه القضية، انقسام الشعب الفرنسي ونخبته المثقفة إلى قسمين:مناصر لدريفوس وآخر معادٍ لـه؛ ولكونـه ذا أصـل يهـودي تاجت فرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر موجة معاداة قوية لليهـود عرفت بـ anti-sémitisme وخير شاهد على ذلك بيبلوغرافيا المؤلفات الفرنسية الصادرة آنذاك[2] وبمقابل تلك المعاداة ل"دريفوس" بادر أصدقاؤه للدفاع عنه والمطالبة بمحاكمة المجرمين الحقيقيين، والأمر المهم في هذا الموضع هـو دخـول الأدبـاء والمفكرين الفرنسيين إلى حلبة الصراع، فيظهر آنذاك أول بيان في تـاريخ الفكـر الغربي توقعه جماعة من رجال الأدب والفكر، تسمى نفسها جماعة المثقفـين les intellectuels وقد جاء في البيان المنشور بجريدة "الفجر" بتـاريخ 14 كـانون الثاني 1898ما يلي : "إن الموقعين أسفله، يحتجون ضد خرق الإشـكال القانونيـة

---

1. الشيخ، المثقف والسلطة ، ص15

2من هذه المؤلفات كتاب الاشتراكي الفرنسي"إدوارد دريمون"المعنون بـ"فرنـسا اليهوديـة" والذي يتحدث فيه عن السيطرة المالية لليهود في فرنسا، وكتاب آخـر فـي نفـس المـضمون لـ"ألفونس دي توسنيل "معنون ب"اليهود، ملوك العصر "، وكتاب"أوغست شيراك" المعنون بـ "ملوك الجمهورية"، ينظر، المصدر نفسه، ص 16.

لمحضر سنة 1894، ويحتجون على التعتيمات المحيطة بقضية "استرازي"[1] ويلحون على مراجعة الحكم الصادر في حق دريفوس"[2].

يقول أحد الأدباء الذين عاينوا الصراع في قضية دريفوس في كتاب معنـــون بـــ"جمهورية الأساتذة": "لقد كانت قضية دريفوس ثروة وانتصاراً للمثقفين، ولكن من هم هؤلاء المثقفون؟ لا يتعلق الأمر بأولئك الذين كانو ا ينظرون إلـــى الأمـــور فـــي استعلاء، لقد كانت رابطة الوطن الفرنسي رابطـــة أكـــاديميين، فأغلـــب الكتـــاب الباريسيين كانوا معادين لدريفوس "[3]. ومنذ ذلك الوقت فتح سجال سياســـي وثقـــافي غلب على الحياة الثقافية في فرنسا زمناً طويلاً ويعد من أهم سماتها البارزة، ولعلـــه مازال يوجهها إلى اليوم.

مما سبق نجد أن فرنسا حسب ما أحاطت به دراســـتي - هـــي المرجعيـــة التاريخية والسياسية لمصطلح "المثقفين" les intellectuels، وهو المصطلح الـــذي سبقت الإشارة إليه في البيان المنشور بجريدة "الفجر" الفرنسية[4]، إلّا أن هذا اللفظ له ما يقابله في اللغة العربية كـــفكر أو فكريون " نعتاً للجماعة التي تـــشتغل بـــالفكر والآداب.

وقد لقي هذا المصطلح "المثقفون"، سخرية وتهكمـــا مـــن الجهـــة الخـــصم المضادة للمثقفين، إلا أن هذه الكلمة شقت طريقها لترتسم" كمقولة عـــصرية تـــدل على المشتغلين بفكرهم لا بأيديهم، في فرع من فروع المعرفة، والذين يحملون آراء خاصة بهم حول الإنسان والمجتمع، ويقفون موقف الاحتجـــاج والتنديـــد إزاء مـــا يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وعسف من طرف السلط ات، أيّـــاً كانـــت،

---

1. يعد " استرازي" أحد أطراف القضية وهو العقل المدبر للمحاكمة، هرب لما انكشف أمره إلى ألمانيا، الشيخ، المثقف والسلطة، ص17.

2. cite parlouis bodin in "les intellectuels" op.cit.p.6. 17،نقلا عن المصدر نفسه

3. Albert Thibaudet: "la rēpublique des professeurs. Les ecrits .Grasset 1927.240 نقلاً عن الشيخ، المثقف والسلطة ، ص 18.

4. المصدر نفسه ، ص 17.

سياسة أو دينية "[1] وقد مهد هذا لوضع مبادئ للتعاقد الاجتماعي وشرعية النظام السياسي، مثل سيادة الأمة مصدر السلطات، والحرية كحق شخصي ينظمه القانون ولا يتجاوزه، وسيادة القانون والمساواة أمامه[2].

ومن خلال المعنى السابق لمفهوم المثقف، سيحدد وضعه لا بنوع علاقته بالفكر والثقافة، ولا بكونه يكسب عيشه بالعمل بفكره وليس بيده، بل من خلال دوره في مجتمعه الذي يعايشه ويتعايش معه، فهو آنذاك يعد"كمشرِّع ومعترض ومبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية "[3] وإضافة كهذه لوظيفة المثقف، أياً كان مسمّاه، ستسهم في تعزيز دوره في مجتمعه، بل ستصبح له سلطة تقف أمام ما يقابلها من سلطات أخرى وبالأخص السياسية منها.

إنّ تعزيز الدور في المجتمع سيحتم على المثقف الكشف عن الحقائق الغائبة فيه، وتلك الرغبة ليست سوى أحد شرطين؛ ليكون الشخص مثقفاً، أما الشرط الأخر فهو أن يكون شجاعاً، وأن يكون مستعداً للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد مدى، أو كما يقول ماركس : " أن يقوم بنقد صارم لكل ما هو موجود، صرامة تحول دون تراجع النقد، لا أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه ولا أمام الصراع مع السلطة أيّاً كانت"[4].

إنّ المتفحص لتاريخ المثقف، يجده ذا علاقة قوية وأساسية بما يسمى " النقد الاجتماعي " فالمثقف هذا إذا ابتعدنا قليلاً عن اختلاف المسميات وتطورها، هو في الأصل صاحب رسالة ووظيفة اجتماعية، يهدف من خلالها إلى بلوغ أفضل صورة لذاك المجتمع الذي يعيشه.

---

1. الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية : محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر، ط1، 1995، ص24.

2. وطفة، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط1، 1996، ص10.

3. الجابري، المثقفون في الحضارة العربية ، ص24.

4. المصدر نفسه، ص 24 .

" إنه بذلك يصبح ضمير المجتمع، والناطق باسم قوى التقدم لتـــي لا تخلـــو منها أية مرحلة من مراحل ه التاريخية، ولامناص من أن ينعت، بأنه شـــخص يثيـــر العراقيل والفتن، من طرف الطبقة المسيرة التي تعمل على الحفاظ علـــى الوضـــع القائم، ومن جانب "العمال الفكريين" خدام تلك الطبقة، الذين يتهمونـــه بأنـــه خيـــالي طوباوي، ويصفونه في أحسن الأحـ وال بأنه ميتافيزيقي، وفي أسوئها بأنـــه متمـــرد، وبعبارة أخرى إن المثقفين وفقاً لهذه التحديات، هم أولئك الذين يعرفون ويتكلمـــون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فنا في القول، قبل أن يكون شيئا آخر"[1].

ويمكننا من خلال ما سبق، وصف الثقافة بأنها "عملية تفاعلية تتولاها النخـــب في مجتمع ما، وتهدف إلى تمكين هذا المجتمع من الانخراط في تطوير ذاته ورفـــع سويته، وتتمظهر هذه العملية عادة، بمنظومة معرفية سلوكية مختارة يتمثلها المثقفون بالاستناد إلى وعيهم بظروف واهتمامات وحاجات وتطلعـ ات وقـــدرات مجـــتمعهم، فيعملون على تبينها والالتزام بها، بهدف تفعيل الحـــراك الاجتمـــاعي فـــي اتجـــاه مقصود، يتحقق به رقي وازدهار هذا المجتمع نحو مرتبة أفضل"[2].

وقد أصاب المفكر التونسي الطاهر لبيب، إذ لم يؤطر الثقافة فـــي تعـــاريف محددة، ونفى أن يكون للثقافة تعريف واحد يحيـ ط بأبعادهـــا اللغويـــة والاجتماعيـــة والحضارية التي تشكل مجموعها المعايير الثقافية لأي مجتمع من المجتمعات، إذ لا يمكن تصور مجتمع من غير ثقافة والعكس صحيح.[3]

2.4.1.1 الموضوع في الذاكرة الإسلامية:

لقد شغل المثقف على طول مسيرة التاريخ حيزاً من الاهتمام، جاء متناســـقاً مع مكانته وحرفته، وقـ د تواردت الأخبار عن قـــصص احتـــل فيهـــا المثقـــف دور

---

1. الجابري، المثقفون في الحضارة العربية ، ص25

2. الزعبي، أنور، في تحليل المفاهيم، وزارة الثقافة- عمان-الأردن، ط1، 2000، ص36.

3. للمزيد ينظر، لبيب، الطاهر المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية،4 ــ 5 أيار، د ط، 1985.

البطولة، سواءً تلك التي تحكي عن علاقته بالسلطان أم الأخرى التي تحكي علاقتـــه بالمجتمع.

تبدأ النخبة المفكرة الإسلامية، بالفئة التي اشتهرت بمعرفتها الواســعة فـــي الكتاب والسنة من الصحابة، بالإضافة إلى الناحية التي اشتهر فيها البعض بمواقــف فكرية مرت بها الأمة الإسلامية، كالإمام علي، و عبدالله بن مسعود و عبــدالله بــن عباس وأبو هريرة، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، ناهيك عن أسماء كان لهـــا صداها الفكري في بناء الدولة الإسلامية، كحجر بن عــدي الكنــدي وســعيد بــن المسيب، والحسن البصري، وواصل بن عطاء، وعلي بن زين العابدين، وفي هــذا الصدد، تجدر الإشارة إلى فئة سميت بفئة القراء " تزعمت أحداثاً كبرى في مرحلة صدر الإسلام، وخصوصاً في الكوفة، أيام الصراع بين الإمام علي ومعاوية، فقــد حملت السيف للوقوف في وجه محاولات تحول مؤســسة الخلافــة إلـــى هرقليـــة وكسروية"[1].

يقودنا الكلام السابق إلى طرح السؤال التالي :

ماذا يعني هذا الانفصال بين فترتي "الخلافة" و" الملك " في الذاكرة الإسلامية؟

قد تعني الإجابة أشياء كثيرة منها : إن كلا السلطتين العلمية والــسياسية فـــي فترة الخلافة، كانتا مجتمعتين في شخص"الخليفة الراشد"، استمراراً لاجتماعها فـــي شخص الرسول-عليه السلام-، وبعد ذلك تم الانفصال بينهما مع نهايـــة "الخلافـــة الراشدة" وبداية مرحلة "الملك"في شخص معاوية [2] وهذا الأمر قد يؤثر سلباً في بناء الدولة الإسلامية ومنعتها في ظل الظروف المحيطة بها، وما نراه اليوم من دعـــوة إلى العودة إلى سيرة السلف الصالح، ما هو إلاّ حنين إلى الأصالة وروح الــشريعة الإسلامية، حيث التطابق بين السلطة العلمية والسلطة السياسية، وهـــو مـــا أرجـــع

---

1. الجنحاني، الحبيب، المفكر والسلطة في التراث العربي الإسلامي، الأنتلجنسيا العربية، منتدى الفكر العربي، منشورات منتدى الفكر العربي عمان، تحرير سعد الدين إبـــراهيم، ط 1، 1988م، ص 45، وينظر، السيد، رضوان، ثورة ابن الأشعث والقراء "بالألمانية" فرايبورغ،1977.

2. أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 10.

تفسيره إلى قوة التمركز الديني في حياة الناس في تلك الفترة، أو بشكل أوضح القرب من عهد الرسول عليه السلام وصحبه الكرام.

يقول الأشعري: " أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين، بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم،اختلافهم في الإمامة "[1]، من كلام الأشعري نجد أن أولى القضايا التي شغلت الفكر العربي الإسلامي، هي قضية الإمامة، وتجمع هذه القضية بين الدين والسياسة أساساً للإشكالية، التي تطورت فيما بعد في ظل ظروف متعددة اجتماعية واقتصادية وتاريخية إلى غير ذلك من ظروف واكبت حياة النوع الإنساني، وتأتي أهميتها من تدخلها إلى حد كبير في تشكيل البنية الأساسية لتاريخ الأمة العربية - الإسلامية، وهي لا تزال ماثلة بآثارها على حاضرنا اليوم[2].

أدى الخلاف على الإمامة إلى انفصال العلم والثقافة عن السياسة، وبدأت فئة المثقفين الأوائل بالظهور، ويرى بعضهم أن ذلك حدث عندما عادت جماعة من المجاهدين من الغزو إلى المدينة، بعد مقتل عثمان، يقول ابن عساكر في تلك الفئة التي آلت عدم الانخراط في النزاع بين عثمان وجماعته، وعلي وأشياعه " إنهم الشكاك الذين شكوا، وكانوا في المغازي فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف، قالوا : إنّا تركناكم وأمركم واحد وليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم و نتلم مختلفون، فبعضكم يقول :قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول كان علي أولى بالحق، وأصحابه كلهم ثقة وعندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما"[3].

1الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق 324هـ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت-ريتر- فيسبادن، د ط، 1963، ص2.

2. الصديق، حسين، الإنسان والسلطة، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، د ط، 2001، ص35.

3. رواية ابن عساكر هذه لا شيء يدعو إلى الشك فيها؛ لما يدعمهما من شهادات أخرى اتخذ أصحابها نفس الموقف المحايد، وللمزيد ينظر، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، الطبقات الكبرى، ج 3 في البدريين من المهاجرين والأنصار، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ببيروت،ط 1، 1990، ص23وما بعدها، وينظر، الجزري، عزالدين الأثير أبي الحسن علي بن محمد ، المختار من مناقب الأخبار، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، قدم له وقرظه محمد عبد المنعم البري وعبد الفتاح أبوسنه، ج4، دار الكتب العلمية، ببيروت، ط1، 1994، ص112-115.

وقولهم"نرجئ أمرهما إلى الله" يشير إلى الحيادية في الموقف، أي لا نتخذ موقفاً عملياً، فلا نخضع لتأثير القبيلة ولا لمفعول الغنيمة، وموقفهم هذا موقف سياسي، وهو في الدرجة الأولى موقف فكري أيضا، وحقيقة الأمر أنهم وجدوا أنفسهم أمام صراع يتم باسم الدين وفي إطاره، وليس مجرد صراع سياسي قبلي مجرد، والانحياز لأحد الطرفين، يترتب عليه القتال معه ضد الآخر، مما يقود لإشكالية تكفير أحد الطرفين، فاكتفوا " بالشك" المتضمن التوقف عند إبداء الرأي أو الحكم[1] وهو كما اعتقد موقف "المثقف المحايد" وإن برّر ذلك بموقف ديني عقدي يُخاف جراء إبداء الرأي فيه الوقوع في دائرة المحضور شرعاً؛ لما تبع ذلك من قتل للنفس التي حرم الله إلا بما هو حق.

وفي حديثنا عن الفئة السابقة، نرجع معها إلى تلك الفئة التي رأت أحقية علي كرم الله وجهه بالخلافة من أبي بكر وعمر وعثمان -رضي الله عنهم جميعاً-، فهي هنا امتداد لما سبق الحديث عنه في قضية الإمامة، وأيّاً ما كانت التسمية التي أطلقت على تلك الجماعة بمفهومها الحالي وهم " الشيعة"[2] ولا أكاد أجزم بالفترة الزمنية التي ثبتت عليها هذه التسمية كما هي عليه اليوم، وتؤتي هذه الفرقة ثمارها بأخرى هي "الخوارج" وهم فئة من جماعة علي التي طالبته بالرجوع عن التحكيم[3] ولكنه رفض طلبهم لأنه كان قد تعهد بقبول نتائج التحكيم، وعدت هذه الفئة -الخوارج- الفرقة السياسية الدينية الثانية بعد الشيعة [4]. وبالطبع ستتجه دفة المسيرة إلى اتجاه مغاير في التاريخ الإسلامي، فبعد علي انتهى حكم الخلافة الراشدة وبدأ عهد جديد للحكم.

---

1. ينظر، الجابري، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية ، ص 39-40.

2. يعدّ كثير من الباحثين هذه الجماعة، الفرقة السياسية الدينية الأولى في مرحلة صدر الإسلام والكلمة لغة تعني الأتباع أو الأنصار ويقصد بها أنصار علي رضي الله عنه في أحقيته بالخلافة.

3. التحكيم آلية لحل النزاع في المجتمع القبلي، وقد لجأ إليه القراء للتوسط في النزاع بين علي ومعاوية للمزيد ينظر، أبو الفضل، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، المؤسسة العربية الحديثة - القاهرة، 1962، ص 222- 224. وينظر، الأشعري ج 5، ص 24. وينظر المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسن بن علي، 346هـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ج 2، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 1988، معركة صيفن "387-402" ولقد سمي الخوارج بالحرورية؛ لاجتماعهم في قرية حروراء وهي الكوفة، المصدر نفسه، ص 405 .

4. ينظر، الصديق، الإنسان والسلطة ، ص37

تُحت إشكالية السلطة بخطّها صوب الاتجــاه المعــاكس، باعتمادهــا مبــدأ التوريث، في الخلافة، الذي أخذ به الخليفة معاوية بن أبي سفيان، ففتك هذا الإجراء بالهدنة التي عرفها المجتمع الإسلامي بعد صلح معاوية والإمام الحــسن واتفاقهمــا على مبدأ تناوب الخلافة، فعادت حمامات الدم إلى سابق عهدها، إن لم تكن بدرجات أعلى، ولعل واقعة كربلاء شاهد حي على حقيقة ما آل أليه الأمر في تفاقم الصراع على السلطة واشتداد أزمة الحكم في الإسلام"[1].

إن العرض السابق لقضية الإمامة في الإسلام، هو نقطة البدء التي أردت من خلالها إبراز الدور الذي اضطلعت به فئة المثقفين الأوائل، المتمثلة بجماعة القراء، الذين برز دورهم السياسي في فترات عديدة من الحكم الإسلامي، ومن الأمثلة على هذا الدور، الثورة التي قامت ضد خلافة عثمان "شاركوا في الثورة عليه، ومنذ هذه الفترة أخذ يتأكد ما يميز صفتهم الاجتماعية، فهم الأعلم بالقرآن أيّ أنهــم العلمــا ء بالقياس إلى تلك الفترة"، وهم ممثلوا الأصالة الإسلامية، بالإضافة إلى صفة الزهد"[2].

والناظر في صحف التاريخ وكتبه يجد مواقف عديدة لهم، فهذا كعــب بــن عبدة، يرسل رسالة ينتقد فيها عثمان رضي الله عنه، وآخر ينــذره ويحــذره مــن أعماله، ومما ورد في ذلك أن نفراً من النا س تذكروا أعمال عثمان ومــا صــنع، فاجتمع رأيهم على أن يبعثوا إليه رجـ ـلاً يكلمه ويخبره بأحداثه، فأرسلوا إليه عامر بن عبدالله التميمي،...فقال له عثمان : انظر إلى هذا فإن الناس يزعمون أنه قارئ، ثــم يجيء فيكلمني في المحقرات، فو الله ما يدري أين الله ... فيجيبه القارئ: والله إنــي لأدري أن الله لك بالمرصاد [3]، ونظراً لتلك المكانة التي اضطلعوا بها، أخذ الأمــراء يقربونهم منهم ويجعلونهم من خاصتهم تلافياً لسطوتهم وتأثيرهم على الناس.

---

1. جمعية الثقافة العربية، إشكالية السلطة في الفكر العربي الإسلامي، ص 168.
2. أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، ص 33.
3. ينظر الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملــوك، تحقيــق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب، دار المعارف- القاهرة، ج4، 1968، ص 333.

وقد تبلور دورهم كما مر سابقاً في الوساطة والتحكيم بين علـــي ومعاويـــة، والذي نود التأكيد عليه هنا تلـ ك السلطة الدينية والعلمية التي حظيت بها تلـــك الفئـــة مقابل سلطة القبيلة السياسية.

وهكذا فإن القراء منذ وقعة صفين دشنوا ظاهرة سوف تتردد فـــي التـــاريخ الإسلامي، وهي العلاقة المتوترة بين الفقهاء الأصوليين والدولة عبـــر العـــصور [1]، وسنلاحظ فيما بعد تطور تلك العلاقة على ا لمستوى الفـــردي لكـــل جزئيـــة مـــن موضوعنا، فالسلطة الثقافية على مختلف أطرها ستدرج من فئة ثقافية إلى أخـــرى، وإنْ كنا قد بدأنا بالقراء كرواد للسلطة العلمية في الإسلام أو كممثلين للفئة الثقافيـــة، فإننا سنلحظ تطوراً ملحوظاً في ذلك، وقد أرجع بعضهم ذلك إلى ما يلي:

" تطورالعلم الديني من جهة، وعلاقة حملته بالسلطة السياسية - الطـــرف الأخـــر للإشكالية- من جهة ثانية، وهكذا سوف يتميز الفقهـــاء والمتـــصوفة والمتكلمـــون، وسيتفرع كل صنف من الأصناف الثلاثة إلى فرق ومذاهب واتجاهات، لكن مرجـــع هذه السلطة العلمية الدينية هو الكتاب، الحكم الحاكم عـ لى مجتمع المـــسلمين ونظـــام الحكم فيه، بمعنى أنّ الباب سيبقى دائماً مفتوحاً لقيام الرقباء على السلطة الـــسياسية باسم السلطة الدينية "[2] وشواهد التاريخ على ذلك كثيرة، لكن صعوبة تتبع تلك الرقابـ ة القائمة بين السلطتين يجعلنا نلجأ إلى ذكر مواقف مقتطفة من سجل التـــاريخ، و مـــا دون في ثناياه عن مساقط الموضوع وأهم مفاصل القطع فيه.

3.4.1.1 نماذج من التاريخ الإسلامي:

يعتبر سعيد بن المسيب من العلماءالذين وقفوا في وجه السلطة، وقـــالوا لهـــا : لا، ومما ورد في حقه، ماحكاه يحيى بن سعيد، يقول : " كتب هشام بن إسماعيل والـــي المدينة إلى عبد الله بن مروان أن أهل المدينة قد أطبقوا على البيعة للوليد وســـليمان

---

1. أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، ص 35، كانت معركة دير الجماجم 82هـــ هـــي المعركة الفاصلة بين القراء والدولة الأموية، للمزيد ينظر، الطبري، تـــاريخ الرســـل والملـــوك، ج8، ص11، وينظر المسعودي،مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج3، وينظـــر الحمـــوي، يـــاقوت، معجم البلدان، دار صادر - بيروت د ط، د ت، ج2، ص 504.

2. أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، ص 37- 38

إلا سعيد بن المسيب ..فأتى به الوالي، فقال : إن أمير المؤمنين كتب يأمرنا إن لم تبايع ضربنا عنقك، قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين- بيعة للوليد ومثلها لسليمان في وقت واحد - فلما رآه لم يجب أُخرج إلى السدة، فمدت عنقه وسلت السيوف فضربه خمسين سوطاً ثم طاف به أسواق المدينة فلما ردوه والناس منصرفون من صلاة العصر، قال إن: هذه الوجوه ما نظرت إليها منذ أربعين سنة "[1]

وغير ذاك فقد سجن وأسيء إليه رحمه الله.

وما تعرّض له سعيد، ما هو إلّا مثال على الصدام القائم بين السلطة الدينية التي تصب في المعين العلمي الثقافي من جهة، والسياسة من جهة أخرى، وهو هنا يمثل إساءات الحكام في التصرف بالسلطة الممنوحة لهم، "فالبيعة لا تؤخذ من الأمة بالقوة أو الإكراه، ولا بضرب السياط على الظهور، ولا باعتقا ل وحبس المعرضين عنها، وإنما تؤخذ عن رضا الأمة وموافقتها"[2] وقد هيأ من الأمة من يتصدى لتلك السلطة، وهم العلماء الذين يمثلون النخبة المثقفة في كل مجتمع، والتي تتولى الدفاع عن حقوق العامة فترفع الظلم عنها وتقف في وجه الفئة المتسلطة فيه.

وهاهو سعيد بن جب ير يتصدى لجبروت السلطة الحاكمة، فقد كان من المعترضين على تصرفات عبد الملك بن مروان في الحكم، وذلك لإساءته إدارة أمور الرعية، وشاهد ذلك العديد من المظالم التي وقعت في عهده، وتبدأ محنته الكبرى مع الحجاج بن يوسف الثقفي، الذي سلك أبشع الوسائل لإجبار سعيد إعطاء الولاء لعبد الملك بن م روان، حتى فتك به وقتله، ولا يكاد يذكر موقفه مع الحجاج، إلا وتتردد عباراته التي يقول فيها : أما أنا فأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له،

---

1. قوله "ما نظرت إليها" يقصد بذلك أنه لم ينظر إليهم لأنه كان يصلي في الصف الأول، ولم تفته تكبيرة الإحرام ما يقارب خمسين سد نة، للمزيد ينظر، ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد 681هـ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج2، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1970، ص 117.

2.البدري، عبد العزالإإسلام بين العلماء والحكام، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د ط ، د ت، ص136.

وأن محمداً عبده ورسوله، خذها مني حتى تلقاني يوم القيامة ... اللهم لا تسلطه على أحد يقتله بعدي[1].

ومن العلماء من رفض ا لسلطة بل وابتعد عنها، أمثال أبي حنيفة، فقد رفض تولي رئاسة القضاء من قبل أبي جعفر المنصور، وروي في ذلك " أن أبا جعفر المنصور حبس أبا حنيفة على أن يتولى القضاء ويصير قاضي القضاة، فأبى حتى ضرب مائة وعشرة أسواط وأخرج من السجن على أن يلزم الباب "[2]، ورفض أبو حنيفة جاء لإنكار سياسة أبي جعفر مع خصومه من العلويين، ولو قبل هذا المنصب لما كان بإمكانه الرفض والإنكار؛ لأنه حينها سينكر على نفسه؛ فهو من السلطة، فكيف ينكر عليها أفعالها وسياستها!؟ لذلك اختار الطريق الآخر، الذي أودى بحياته في سبيل الدفاع عن مبادئه ومعتقداته، و يروى أنّ أبا جعفر عندما علم بوصيته التي أوصى فيها أن يدفن في أرض طيبةٍ لم يجر عليها غضب، وألّا يدفن في أرض اتهم أمير بأنه أخذها عنوةً، قال: "من يعذرني من أبي حنيفة حياً أو ميتاً"[3].

4.4.1.1 قضية مفصلية في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي :

اختلفت الممارسات الع لمية التي تمثل مواقف متباينة لمثقفي العصر، فاتخذت أحياناً شكل الضّدية مع السلطة، وأحياناً التعاون والموافقة مع تلك السلط ة، بغض النظر عن أعمالها وفكرها، فعلى سبيل المثال منهم "من واصل قيادة حركات مسلحة في الأطراف ضد السلطة المركزية في بغداد، أو في قرطبة أو المهدية، ومنهم من تعاون مع الخلافة العباسية ممثلاً لتيار فكري، وهذا شأن المعتزلة الذين تعاونو ا مع الخليفة المهدي ثم سيطروا على جهاز الخلافة في عهد المأمون، وحاولوا عبر

---

1. البدري، الإسلام بين العلماء والحكام ، ص 143، وللمزيد ينظر ابن خلكان ، ج2، ص 112، وينظر الجابري، المثقفون في الحضارة العربية ، ص 69، 70 وتتردد قصته في كتب المناقب والسير، قيل للحسن البصري رحمه الله تعالى " إن الحجاج قد قتل سعيد بن جبير، فقال: اللهم أنت على فاسق ثقيف، والله لو أن من بين المشرق والمغرب اشتركوا في قتله لكبهم الله عز وجل في النار".

2. البزازي، حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب الكردي، المناقب، ج2، مجلس إدارة المعارف النظامية، حيدر آباد، د ط، 1967، ص 18.

3. أبو زهرة، محمد، أبو حن يفة: حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1977، ص51.

مؤسسة الخلافة فرض عقيدة معينة على الناس، فكانت فتنة خلق القرآن"[1] التي سنجد أنها من أكبر القضايا السياسية والفكرية في التاريخ الإسلامي، وهي مسألة مفصلية بين الدولة ممثلة السلطة، وبين الشرعية الدينية ممثلة بعلماء المسلمين، فمن خلالها اغتنمت الدولة الفرصة بالقضاء على معارضيها من الفقهاء وعلماء الحديث؛ حتى تخلو لها الساحة بأكملها في التسلط والقوة.

والقضية في حد ذاتها: هل القرآن -كلام الله- مخلوق أم لا؟!

وقد" تبنت الدولة الإسلامية في أواخر حكم المأمون سنة 218هـ الفكرة القائلة بخلق القرآن الكريم، واستعملت قوة سلطانها وصرامة جندها في تنفيذها، وأنزلت المحن الشداد بالمعارضين والمخالفين لها، بل والساكتين من الذين توقفوا فيها، واستمر هذا التبني حتى حكم المعتصم والواثق إلى أن جاءت سنة 234هـ، فآن للدولة في بداية حكم المتوكل أن ترفع هذا التبني وتبطله وبذاك خلصت الأمة من شروره ومحنه"[2].

إن ما يهمنا هنا، هو إثارة المحنة التي تعرض لها الإمام أحمد بن حنبل وأقرانه الذين شاركوه فيها، ولعل تلك المعارضة من قبل الفقهاء تجاه السلطة في قضية خلق القرآن، هي من أكبر المواجهات بين المثقف في ذاك الوقت، والسلطة الحاكمة التي مافتئت تقتل وتؤذي من يعارضها في إحكامها مهما كانت تلك الأحكام، ولمناقشة هذه القضية لابد لنا من طرح بعض التساؤلات منها:

---

1. ينظر، السيد، رضوان،الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1986، ص 267، 268. يذكر المؤرخون أن"أول قائل بهذه المقالة هو الجعد بن درهم، وفي هذه القضية موقفان متقابلان، الأول: لأهل السنة والحديث، يذهب إلى أن كلام الله غير مخلوق، فالكلام صفة ثابتة للذات الإلهية، ولذلك يمكن أن تكون حادثة، فكلام الله إذا قديم.

أما الموقف الثاني : فهو للمعتزلة ومجمله أن كلام الله، هو من جنس الكلام المعقول المعهود، أي كلام البشر؛ لأنه حروف منظومة وأصوات مقطعة، فالله قد خلق الكلام على نحو يسمع ويفهم، فهو فعل لله لا يشاركه في قدمه، فالقرآن حسب قولهم"جائز محدث"، أي مخلوق.

2. ينظر، البدري، الإسلام بين العلماء والحكام ، ص 160.

كيف تصبح قضية تخص نخبة الشعب المثقفة، قضية عامة، أو كما نسميها اليوم قضية رأي عام؟ ! إضافة إلى تساؤل هام عن موقف المثقف حسب أنواعه منها، فما هي ماهيته؟!

يمكننا تفسير السؤال الأول :بأن هذه القضية " بلورت على مستوى الرمز صراعاً عميقاً متعدد الأبعاد بين ورثة الشرعية الدينية -الفقهاء وأهل الحديث - والدولة التي تدعى وراثة الشرعية بإطلاق "الدينية والسياسية"[1] والدولة فيما ذهبت إليه، اتخذت إجراءات وأشكالاً عديدة من الخطط والطرق من أجل تنفيذ ما تطرحه وتضعه من قوانين وأفكار.

أما موقف المثقف من القضية، فلا يتضح إلا من خلال الموقف المضاد، وهو متمثل بالسلطة هنا، ويمكننا استيضاح ذلك على النحو الآتي، واخترنا في ذلك النصوص التي أوردها الطبري، باعتباره من أقرب العلماء حياداً وموضوعيةً في هذه المسألة.

في "البداية لجأ المأمون إلى عزل العلماء والفقهاء والمحدثين، الذين يخالفون رأيه من الوظائف في الدولة، بالإضافة إلى عدم قبول شهادتهم في القضاء، وجاء ذلك في كتابه الذي وجهه إلى إسحاق بن إبراهيم واليه على العراق، والذي يقول فيه: فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون وتكشفهم عما يعتقدون في خلق القرآن وأحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين، غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلده الله واستحفظ من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث، ولم يره، والاقتناع عن توقيعها عنده"[2].

كما أمر بتشديد الرقابة عليهم، وأنْ تأتيه أخبارهم بانتظام سواءً أكان ذلك في مجالسهم العامة أم الخاصة" واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم "[3] وانتقل

---

1. أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 39.
2. الطبري، تاريخ الطبري، ج2، ص 1112.
3. المصدر نفسه، ج1، ص 285.

الأمر بعد ذلك إلى أشد من سابقه، فبدأت مرحلة السجن والتعذيب وحتى القتل لمن خالف السلطة ولم يذهب مذهبها، ويتضح هذا صراحة في كتاب آخر من المأمون لوالي العراق، يقول فيه "فاحملهم أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين ...فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف إن شاء الله ولا قوة إلا بالله "[1] وفي كتاب آخر شديد اللهجة يصل فيه حد السيف مبلغه وذلك لمن بقي على الكفر - حسب ما يرى -ولم يسلم بخلق القرآن "...فإن ثاب منها فأشهر أمره وامسك عنه، وإن أصر على شركه ودفع أن يكون القرآن مخلوقاً بكفره وإلحاده فاضرب عنقه بالسيف وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه"[2].

أي محنة سيواجهها المثقف؟ وأي قانون سيكون الرادع لتلك السلطة، وأي قضية تلك التي يدور حولها الصراع؟ ! لقد كان على المثقف آنذاك، فقيهاً كان أو محدثاً عبء كبير، في مسألة تخص الدين والشرع، فهي في كلام الله سبحانه وتعالى، وبعد العرض المبسط لأدوار السلطة في القضية ، يتبقى لنا الكشف عن أدوار المثقف فيها، وهي كما يلي:

أولاً: الموافقة من قبل عدد كبير من الفقهاء والمحدثين، لما ذهب إليه الخليفة في مسألة خلق القرآن، وهو موقف الوصول إلى السلطة أو نيل هباتها وعطاياها.

ثانياً: الموافقة المقرونة بالإكراه، التي جاءت من بعض العلماء، وكانت ذريعة الفقهاء الذين اضطروا إلى القول بقول السلطة، هو هذه الآية "...إلا من اكره وقلبه مطمئن بالإيمان"[3] وهي الآية التي استند إليها كل من وقف موقف التقية، أي الاضطرار إلى إظهار معتقد غير ما يعتقده حقيقة، خوفاً من السلطان وانتظاراً لتبدل الأحوال"[4]، وهم ينحون في هذا إلى الأخذ بالرخصة الشرعية في حالة الهلاك أو الخطر.

---

1. الطبري، تاريخ الطبري، ج2، ص 1125.
2. المصدر نفسه، ص 1125.
3. النحل، الآية 106.
4. أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 40، ومثال من أخذ بالرخصة سجادة وعبيدالله القواديري .

موقفاً: الحق والبقاء عليه، وهو ما ذهب إليه أحمد بن حنبل ومحمد بن نــوح[1] فقد آثرا الحق ليحفظا على الناس دينهم، وهو في النهاية ما تحقق وحصل، فلم يجب أحمد السلطة في رأيها بــ " خلق القرآن".

ورغم ما تعرض له الإمام من سجن وتعذيب وضرب، فقــد كــان الــصابر الثابت، المحتسب عند الله كل أجر، وطبيعة الصراع بينه وبــين الــسلطة الحاكمــة غريب نوعاً ما، فابن حنبل "لم يدع على الخروج إلى السلطان، بل حذّر من ذلــك، ويمكننا أن نجمل موقفه بأنه كان لا يخالط السلطان، بـ ل يتهرب من ذلك، ويستمر في بذل النصيحة التي تعني أن الفقيه لا يلجأ إلى الدعوة إلى استعمال القوة لتغيير سلطة حادت برمتها أو في إجراء من إجراءاتها عن الشريعة، هناك قبول بالنظام، لا حبــاً به، بل خوفاً من اللانظام، أي الفتنة.

ينطق الفقيه بالموقف الشرعي، ليؤدي دو ره، أي النصيحة للسلطان، ويتــرك أمر جزائه إلى الله، رقابة الفقيه تنتهي عند تنبيه الحاكم لحكم الشرع، وليس عليه أن يتوجه إلى الناس ليطعن في شرعية سياسة الحكم"[2].

ومع ذلك، لم تكتف السلطة بهذا الموقف، بل كانت تريد القبول الكامل مــن الفقيه، وكذلك الموافقة المعلنة، وهنا تكمن الخطورة التي تنبه لها المثقــف، فقبولــه يعني قبول العامة، وهذا ما يفسر انسياق العامة وراء موقف ابن حنبل، وفــي هــذا متابعة لإجابة السؤال الأول الذي طرح في بداية عرض القضية.

ومن دراسة لتلك الفترة في تراث الفكر السياسي الإسلامي تتضح لنا معــالم لتيارين هما:

أولاً: متعاون مع السلطة، وكَتَبَ منظّراً لشرعيتها، وضرورة طاعة الخليفة ، أو الإمام ما لم يصدر منه مروق واضح عن الشرعية، أما كيف ارتقى إلــى منــصب الخلافة، وما هي السياسة التي يتبعها، وأساليب الظلم السياسي والاجتمــاعي التــي

1تجدر الإشارة أن "محمد بن نوح " توفي في الطريق أثناء إلقاء القبض عليه مع صاحبه ابــن حنبل، واقتيادهما إلى المأمون، فانتهت محنة ابن نوح رحمة الله، أما ابن حنبــل فبقــي يواجــه المحنة ونتائجها القاسية للمزيد ينظر الطبري، تاريخ الطبري، ج2، ص 1124 وما بعدها.

2. أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، ص 45.

يمارسها ضد الرعية فقد غضّ عنها الطرف في عملية التنظير الأصولي هذه، وتم التركيز على ضرورة الخلافة أو على وجوب الطاعة نحوها[1].

ثانياً: تيار لم يتعاون مع السلطة، لانشغاله وتقديم قضية وحدة الأمة والجماعة، وذلك من باب تقديم الأهم على المهم، وقد مثل هذا التيار مفكرون كبار، أمثال المحاسبي والشافعي والفضيل بن عياض، وضمن هذا المعنى تندرج قصيدة ابن المبارك الذي يقول في مطلعها:

إن الجماعة صل الله ما اعتصموا	بها هي العروة الوثقى لمن دانا
الله يدفع بالسلطان معظلة	عن ديننا رحمة منها ورضوانا
لولا الخليفة لم تأمن لنا سبل	وكان أضعفنا نهبا لأقوانا[2]

5.4.1.1 مفهوم المثقف وصوره:

أن تحديد المصطلح ومحاولة فهمه، يمكّننا من تأطير معانيه والولوج من خلالها إلى معان أخرى ،هي في المحصلة تصبُّ في بوتقة واحدة ، وإن وجد تفرّع في الأجزاء فإن ذلك لا يلغي المعنى الواحد والتعريف بمفهوم المثقف يعتبر ذا أهمية أصيلة بموضوع بحثنا بفرعيه "المثقف والسلطة" فمن خلاله سنبدأ في فهم حدود الذات وإمكانياتها ووظيفتها في محيطها الاجتماعي.

من المثقف تأتي الثقافة ،ومع ذلك لم يظهر هذا اللفظ إلا في عصرنا، ترجمة لكلمة لاتينية- يونانية "intellectuel"، لذلك يرى بعضهم أن المفكر أو العاقل اليوناني "intellect" اللاتيني هو جد المثقف الحديث، والمثقف المعاصر[3]، ومفهوم المثقف كما هو معروف مستحدث في اللغة العربية وعلى الرغم من أن اشتقاقه فيها يعين الباحث على فهم العلاقة بين المثقف والثقافة ويركز على مدى الترابط بينهما،

---

1. الجنحاني، المفكر والسلطة، ص 47.

2. السيد، الأمة والجماعة والسلطة ، ص 269.

3. ينظر خليل، خليل أحمد، الثقافة سلطان المثقف، سلسلة حوارات لقرن جديد، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، الصف التصويري دار الفكر - دمشق، تنفيذ طباعي، مطابع المستقبل – بيروت، تموز "يوليو" ط1، 2002، ص47.

إلا أن التفكير في دور المثقف وعلاقته بالثقافة لا يزال يتبع المعاني المتولـــدة فـــي الأدبيات الغربية[1].

إن أسئلة كثيرة قد تطرح للنقاش حول هذه الكلمة – المثقــف، فمـــن هـــو المثقف؟ وما هي المعيارية التي يقاس بها سواء تجاه نفسه أو تجاه غير ه ؟ وماهية بنائه من خلال ثقافته المكتسبة أو ا لمتأصلة في نفسه ؟ وما هي الدرجة التي يعد فيها مثقفاً؟ أهي علمية تدرج على اللائحة الأكاديمية للتعليم ؟ أم هي حياتية مستوحاة ؟ وهل الفئة المثقفة مختصة بأصحاب الأدب والثقافة ، أم تشمل مجالات أخرى كـــالفن والأعمال المهنية وإن كان هنالك فرق فما هو موقعهم إزاء تلك الفئـــات والطبقـــات المجتمعية الأخرى؟!

أسئلة وأسئلة قد تدو ر بها رحى الكلمات والعبارات وربما لا تنتهي إلى حـــد معين يمكننا من الوقوف أمام تلك الأحرف المستوحاة من حروف ثلاث هي "ثقــف" قد يخونني التعبير أو الصياغة للإجابة عن هذه الأسئلة أو بعضها وقد أقــف أمـــام طريق مغلق ينتظر إجابة قائمة، لكنني سأحاول في معـــالجتي للموضـــوع تكـــوين صورة تقريبية للمثقف آخذاً بعين الاعتبار أقوال عدد من الباحثين في ذلك.

"لقد تبلور مفهوم المثقف في القرن 19مع الانتلجنسيا ، والانتلجنـــسيا هـــي كلمه بولنديه الأصل، نزحت إلى روسيا بمناسبة الوضع التاري خي الذي كان أكثر من أي وضع تاريخي آخر، لإفراز تلك الإوالية التي تفسح المجال لظهور ذلك المثقــف الذي يقف على مسافة بعيدة من نظام قائم، ويكون أكمل تعبيـــر عـــن الانتلجنـــسيا بالأخص الدعوة إلى تصورات مستقبلية تبشر بنظام جديد يحل محل النظام القـــديم"[2]

---

1. ينظر صافي، لؤي، المثقف والنهضة، سلسلة حوارات لقرن جديد "جذور أزمة المثقــف فـــي الوطن العربي" الصف التصوير دار الفكر - دمشق، تنفيذ طباعي – مطبعة ســـيكو – بيـــروت، آذار "مارس" ط1. 2002، ص85.

2. الأنصاري، نديم، ص المثقف العربي وال سلطة – مجلة الوحدة ع 10 يوليـــو 1985، ص13، وقد استخدم لأول مرة في عام 1860 ، ليدل على "status quo" وهي النخبة المثقفـــة، للمزيـــد ينظر، مجموعة من الأساتذة العرب، معجـــم العلـــوم الاجتماعيـــة، الهيئـــة المـــصرية العامـــة للكتاب، القاهرة، 1975، ص514.

وتضم هذه الدعو ة أو النخبة في بداياتها الكتاب والنقاد وأساتذةالجامعات والعلمـاء، وتشمل أيضا رجال القانون والأطباء ... ثم انتقال هذا المفهوم لبلدان أوروبا ليـشمل الفئة الفاعلة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية[1].

نلحظ من تعرضنا لمفهوم الانتلجنسيا،أن هناك تشابها كبيراً بـين مفهومهـا ومفهوم المثقف يصل إلى درجة كبيرة من التطابق، حتى ليبلغ الأمر صعوبة الفصل بينهما، وقد لوحظ أن كثيراً من المفكرين يخلطون بين المعـ نيـين والـبعض يميـز بينهما،الصعوبة تأتي في تحديد مفهوم الثقافة، ولكن يمكـن القـول إن مـصطلح المثقفـيدل على جميع أنماط السلوك المتعلم الذي نكتسبه من خلال عضـ ويتنا فـي المجتمع،أو هي مجموعة القيم المادية والمعنوية التي يأخذ بها الإنسان، وتتـضمن المعارف العلمية والفكرية والوسائل المادية التي تخلـ ق القيم، أي أنها تضم الجانـب المادي والفكري للمجتمع،فيكون تعريف المثقف هو القادر على فهم وامتلاك القدرة على تحليل الواقع الاجتماعي دون أن يمارس العمل على تغييره أو التأثير فيه" [2].

والمثقف كمفهوم قد يرجع في دلالته إلى ثقافة معينة أو حتى إلى زمن معين و من ذلك المفردات الـ تالية "الحكماء، والعلماء،وأرباب القلم والفقهاء "، والناظر في مقدمة ابن خلدون يجد أنه استعمل هذه الألفاظ أو ما يقاربها مثل أصـحاب القلـم " و"الفقهاء" و"العلماء" [3]. وغير ابن خلدون فهناك الكثير ممن عبروا عن ذاك المفهوم

---

1. ينظر، مجموعة من الأساتذة العرب، معجم العلوم الاجتماعية ، ص514-515، وينظر، يفريموفا ، توفيق سلوم، معجم العلوم الاجتماعية، دار التقدم – موسكو ط1، بيروت، 1992، ص217، وينظر، نخبة من الأساتذة في قسم الاجتماع، مصطلحات العلوم الاجتماعية، ، دار المعرفة الاجتماعية، الإسكندرية، د ط، د ت ، ص252- 253 .

2الدقس، محمد، الانتلجنسيا العربية الواقع والطموح ملاحظات أوليه، مطبوع في : الانتلجنسيا العربية، ص142.

3. ينظر، ابن خلدون،عبد الرحمن بن محمد "ت808هـ"، مقدمه ابن خلدون ،اعتنى بـه هيـثم جمعة هلال، مؤسسه المعارف للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 2007، ص466وما بعدها، وقـد أفرد ابن خلدون في مقدمته حديثاً مستفيضاً عن العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه، واستعمل عدداً من الألفاظ لتشير إلى أصحاب العلم.

بصورة أو بأخرى و قد يقودنا هذا إلى مشكـلة المفاهيم التي تطبق علـــى فــضاءات الزمن والتاريخ.

هناك شبه إجماع أو اتفاق عام على تحديد هوية المثقف في المجتمع الحديث" فالمثقف يمكن أن يكون رجل فكر - ونستعمل كلمة رجل للدلالة على الشخص وليس جنسه- أو رجل علم أو رجلاً مبدعاً في الأدب والفن "[1]، فالموسيقى مـثلاً ظـاهرة ثقافية، هي ثمرة ترابطات كثيرة أهمها مثلاً : الترابط بين الآلة الموسيقية "والتي هي أمر تقني" وبين تطور الأنغام والأصوات، وقس على ذلك عملية البناء التي توجـد بين التقدم التقني، والفني الجمالي، و التطور الاجتماعي المعشري[2].

يظهر التمايز في اللغة الانـجليزية بين الثقافة بوصـفها حـضارة والثقافـة بوصفها النتاج الذهني للنخب الثقافية، علـى أن المـدلول اللغـوي لكلمـة مثقـف بالإنجليزية، يقترب من مفهوم الثقافة والمثقف بالمعنى الحصري الذي يقتصر علـى شريحة المثقفين"[3]، ونجد في اللغة الإنجليزية واللغات الانجلوسكسونية تميـزاً بـين مفهوم الثقافة ومفهوم المثقف، فالأخير يعرّف بالإنجليزية بأنه ذلك الـشخص الـذي يعتاش من عائدات أعماله الفكرية والإبداعية، ويتعدى ذلك إلى الاهتمام بنـشاطات تتطلب التفكير والفهم[4].

فعلى سبيل المثال نجد أن المثقف في المجتمع الأنجلو - سكسوني، يقوم بدور الحرفي وهو الذي يشغل الوظائف الإدارية والاستشارية العليا في مؤسسات الثقافـة والإعلام، وهو ما يترتب عليه أن يكون له دور في إبداء الرأي والمشورة، وغالبـاً ما تلتصق صفة المثقف، خارج البنية الاجتماعية لتوزيع القوة والسلطة، بـالأجنبي

1. النقيب، خلدون حسن، في البدء كان الصراع: جدل الدين والأثنيّة، الأمة والطبقة،عند العرب، دار الساقي، بيروت،ط1، 1977، ص403.

2. برقاوي، أحمد، الثقافة العربية المعاصرة "الهوية والاختلاف" مشكلات الحضارة، سلسلة حوارات لقرن جديد، مشترك مع رضوان السيد، دار الفكر - دمشق، ط2، 2001، ص29.

3.العمد، سلوى، تأملات في مفهوم الثقافة وحال المثقف العربي، مجلة أفكـار، ع 142، أيـار ، 2000، ص9.

4. المصدر نفسه ، ص9.

والأوروبي الغربي، بينما في دول شرق أوروبا قد يكون صاحب العلم شخصاً مبدعا وكذلك صاحب رأي وفكر في الوقت ذاته، وهنا نجد أن مصطلح الانتلج نسيا يستعمل للدلالة على هذه الفئة من النخبة[1].

لقد كتب عدد كبير من الباحثين حول مفهوم المثقف وصـــوره أو الأصـــناف التي تموضع فيها حسب قوالب فكر أولئك الباحثين، فمنهم من اتفق في تصوّره مـــع آخرين، ومنهم من اختلف في الصورة والبناء الذي أسس به هيكلية المثقف، أو مـــا يجب أن يكون عليه، سواء أكان ذلك في كتاباتهم الفكرية أم في أعمالهم الفنية، ولكي تتضح لنا الصورة سنستجلي بعض هذه الصور والرؤى للمثقف.

إن من بين الكتب الـ تي أخذت صورة المثقف فيها الطرح الواسع، كتاب"صور المثقف" لإدوارد سعيد، وقد أثار هذا الكتاب الجدل الواسع منذ خمـــسينات القـــرن الماضي وذلك حول طروحاتـ ه لدور ووظيفة "المثقف" بشكل عام، والمثقف العربـــي بشكل خاص في ظل التطورات العاصفة فـــي ذلـــك القـــرن، كالعولمـــة، وثـــورة المعلومات، والاتصالات، والتكنولوجيا.

يرى إدوارد سعيد "أن المثقف هو فرد له في المجتمع ‍دور علنـــي محـــدد لا يمكن تصغيره إلى مجرد مهني لا وجه له، أو عضو كفء في طبقة ما لا يهتم إلّـــا بأداء عمله. فالحقيقة المركزية بالنسبة إليّ، كما أعتقد، -حـــسب قولـــه - هـــي أن المثقف وُهِبَ مَلَكَة عقليّة لتوضيح رسالة، أ و وجهة نظر، أو موقف، أو فلـــسفة، أو رأي، أو تجسيد أي من هذه، أو تبيانها بألفاظ واضحة، لجمهور ما، وأيـــضاً نيابـــة عنه"[2] ويستطرد في حديثه عن المثقف فهو عنده شخص ليس مـــن الـــسهل علـــى الحكومات أو الشركات استيعابه، وأن يكون مبرّر وجوده تمث يل كل الفئات من الناس والقضايا التي تنسى ويغفل أمرها على نحو روتيني [3].

---

1. ينظر، النقيب، في البدء كان الصراع، ص403.

2. سعيد، إدوارد، صور المثقف، نقله إلى العربية غسان غصن، مراجعة منـــى أنـــيس، د ط، د ت، ص27-28.

3. المصدر نفسه، ص28

إن إدوارد سعيد في ذلك يضع ثقلاً كبيراً على عاتق المثقف فتمثيلـــه للكـــل يستلزم بالطبع الجهد العظيم، ناهيك عن الصعوبات والإشكالات التي تعترض تنفيـــذ تلك المهمة التي حُلتّ للمثقف سواء من تلقائـ ية النفس أم من خارجها حـــسب مـــا يتطلبه الواقع وتقتضيه الحاجة، وخصوصاً في مواجهة القوة وأعني بها هنا السلطة كأبعد حد يصعب مواجهته وهو ما نلمسه في قوله :" وجوهر الأمر أن المثقف حسب مفهومي للكلمة، لا هو عنصر تهدئه ولا هو خالق إجماع، وإنمـــا إنـــسان يـــراهن بكينونته كلها على حسّ نقدي، على الإحساس بأنه على غير استعداد للقبول بالصيغ السهلة، أو الأفكار المبتذلة الجاهزة، أو التأكيدات المتملقة والدائمة المجاملة لما يريد الأقوياء والتقليديون قوله، ولما يفعلونه ويجب ألا يكون عدم الاستعداد هـــذا مجـــرد رفض مستتر هامد، بل أن يكون رغبة تلقائية نشطة في الإفصاح عن ذلك علناً"[1].

أما ميشيل فوكو فالمثقف عنده يجسّد ضمير الناس ويوقظ فيهم الوعي، وذلك في معرض تناوله لمفهوم "المثقف الشمولي" سواء بالتقاطع معه أم نقده[2]، وقـــال أن ما يسمى بالمثقف العالمي أخلى مكانه للمثقف "الخصوصي"ذاك الذي يعمـــل فـــي فرع معين من فروع المعرفة إلا أن ذلك لا يلغي استخدامه لخدامته بـــأي طريقـــة كانت[3] بينما يركز سارتر على البعد الاجتماعي في تناوله للمثقف فهو يشير إلـــى أن المثقف "هو ذلك الإنسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمـــع بـــين البحث عن الحقيقة العلمية "كلع ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير " وبـــين

---

1. سعيد، صور المثقف، ص37.

2. ينظر، شعبان، عبد الحسين، المثقف العربي وسلطة الأيديولوجيا، إشكالية السلطة في الفكـــر العربي الإسلامي، جمعية الثقافة العربية، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 2002،ص91.

3. Michel Foucault, power, knowledge: selected Intervie ws and other ، writings 1972-1977, ed. Colin cordon "new york: pantheon, 1980, pp 127- 128.

نقلاً عن، سعيد، صور المثقف ، ص 26- 27، وهنا كان فوكو يفكر على نحو خاص في عـــالم الفيزياء الأميركي روبرت أينهايمر، الذي خرج عن مجال تخصصه عند دما كان منظّماً لمـــشروع القنبلة الذرية في لوس ألاموس، في 1942-1945 وأصبح لاحقاً شبه مفّوض للشؤون العلميـــة في الولايات المتحدة.

الأيديولوجيات السائدة مع منظومتها من القيم التقليدية "[1]. وهو في ذلك يدعو إلى "المثقف الملتزم".

أما غرامشي فقال إن المثقفين هم : "منظمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضوياً "وهم أيضاً حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني " وهم، كذلك " منظمو الإكراه الذي تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة"[2].

وكلام غرامشي يدل على أن المثقفين بشكل عام هم نتاج الطبقة الاجتماعية فترة تطورها، والبحث عنهم يجب أن يكون بحثاً في إطار الوظيفة، التي تمارسها هذه الطبقة أو تلك بحكم المكانة التي تحتلها في نمط الإنتاج "، وهو البحث الذي لم يقم به سارتر، أو أنه الفضاء الذي لم يكتشفه "[3]، كما أنه يضع لهذه الطبقة تصوراً خاصاً للعالم وعلى المثقف أن يحقق لها الانسجام والترابط الذي بالمحصلة يجب أن يتطابق والوظيفة الموضوعية للطبقة في وضع تاريخي محدد [4]، ومعنى هذا أن يأتي المثقف بأساليب جديدة من الفكر، لكن حسب قول غرامشي في معرض حديثه عن ماهية المثقف التي تتماهي لديه مهارة معينة يمارسها، يتبادر إلى الذهن سؤال يطرح نفسه رداً على كلام غرامشي، وهو: كيف السبيل لتحديد ذلك المثقف تحديداً دقيقاً يميزه عن غيرة؟ ناهيك عن الآلية التي يمكن أن تحدد دوره في المجتمع!؟

إن غرامشي يحاول أن يظهر " إمكانية تصنيف الذين يؤدون الوظيفة الفكرية في المجتمع إلى نوعين، يضم أولهما المثقفين التقليديين مثل المعلمين، ورجال الدين والإداريين، ممن يواصلون أداء العمل نفسه من جيل إلى جيل، ويشمل ثانيهما المثقفين العضويين، الذين اعتبرهم غرامشي مرتبطين على نحو مباشر بطبقات أو

---

1. سارتر، جان بول، دفاع عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب بيروت 1973، ص33.

2. سوتي، جان مارك، فكر غرامشي السياسي، الترجمة العربية، دار الطليعة، بيروت، د ط، 1975، ص18، 19 .

3. شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة ، ص26.

4. ينظر، سوتي، فكر غرامشي السياسي ، ص21 وما بعدها.

بمؤسسات تجارية تستخدم المثقفين لتنظيم المصالح واكتساب المزيد من القوة، وزيادة السيطرة"[1]،ولذلك يقول عن الـ مثقف العضوي "إن منظم الأعمال الرأسمالي يخلق إلى جانبه التقني الصناعي، والاختصاصي في الاقتصاد السياسي، ومسؤولين لإنشاء ثقافة جديدة أو نظام قانوني جديد، إلى ما هنالك"[2]، من اختصاصات أخرى.

ويطلق غرامشي على الحزب مصطلح "المثقف الجماعي"، ولكن هذا الارتباط العضوي بالطبقة الاجتماعية لا ينفي "الاستقلالية النسبية" للمثقف حيال هذه الطبقة، ومن شأن الارتباط بها بشكل عضوي من أن يظل المثقف دائماً بمثابة الوعي الذاتي النقدي للطبقة التي ارتبط بها، وهذه الوظيفة النقدية هي بوصلته في الاتجاه الصحيح لإنجاز مهمته[3].

وهناك على الطرف النقيض، ذلك التعريف الشهير من جوليان بندا للمثقفين بأنهم عصبة صغيرة من الملوك - الفلاسفة، الذين يتحلون بالموهبة الاستثنائية والحس الأخلاقي الفذّ، ويشكّلون ضمير البشرية .....ويورد عدداً قليلاً من الأسماء وينوّه بالمميزات الرئيسة لأولئك الذين اعتبرهم مثقفين حقيقيين، فيرد ذكر سقراط ويسوع كثيراً بالإضافة إلى الأكثر حداثة ممن يقتدي بهم، أمثال سبينوزا، وفولتير، وإرنست رينان، وهم عنده يؤلفون طبقة مميزةً فهم مخلوقات نادرةٌ؛ لأن ما يدعمونه ويدافعون عنه من معايير أزلية للحق والعدل، ليست تحديداً من هذا العالم، ولهذا اختار لهم التعبير الديني "الإكليريكيّين" تمييزاً في المنزلة والأداء وهو مصطلح يقابله

---

1. سعيد، صور المثقف، ص 22

2. ANTONIO GRAMSCI, THE BRISON NOTEBOOKS: SELECTINOS, TRANS. QUINTIN HOARE AND GFFREY, " NOWELL- SMITH " NEWYORK: INTIRNATIONAL PUBLISHERS, 1977، صP4

نقلا عن المصدر نفسه، ص 22، ويُنظر، بترجران، مفهوم غرامشي عن المثقف التقليدي: صلاحيته لدراسة مصر الحديثة نقلا عن : جيوفري نويل سميث ، وكينتين هور : دفاتر السجن، ترجمة فاضل جتكر، مؤسسة عيبال للدارسات والنشر، ط1، 1991 ، ص 353 وما بعدها.

3. شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، ص27.

دائما ضد العوام الذين يهتمون بالفائدة المادية والتقدم الشخـــصي [1]. ولـــذلك يقـــول "مملكتي ليست من هذا العالم "[2].

وفي رأيي أن انفصال المثقف عن العالم شيء من المستحيل، إذ كيف لـــه أن يلامس الواقع ويتحدث بلغته دون الاحتكاك به، فالمثقف نبض واقع وهو كمـــا مـــر معنا نتاج اجتماعي، والاجتماع يفيد المشاركة سواءً كانت هذه المشاركة ايجابيـــة أم سلبية.

ومع ذلك نجد أن الأمثلة التي يسوقها بندا، شخصيات تعرض نفـــسها للخطـــر حتى لو كان الثمن حياتهم، ومن ذلك قوله " هل من داع لأعيد إلى الأذهـــان كيـــف شجب الأسقف فينيلون والأسقف ماسيّون بعض حروب لويس الرابع عشر؟ وكيـــف شجب فولتير تدمير الـ بلاطيّين؟! وكيف شجب رينان أعمال نابليون العنيفة؟ وكيـــف شجب باكل تعصب انكلترا ضد الثورة الفرنسية؟ وكيف شـــجب نيتـــشه، الأعمـــال الوحشية لألمانيا ضد فرنسا "[3]. وفي المقابل فهناك زمرة يندد بها "بنـــدا" ويتنـــاولهم بالنقد اللاذع وهم الذين يتخلون عن مبادئهم ورسالتهم ويتضح هذه من خلال بحثـــه la Trahison des clercs " خيانة المثقفين"[4]. فعلى المثقف أن يـــضطلع بهمـــوم مجتمعه وأمته وأن يكون السيف والدرع في آن واحد فيقول الحـــق فـــي مواجهـــة السلطة بل إن لزم الأمر قدّم نفسه فداء لمواقفه التي يدافع عنها لا أن يقـــف موقفـــاً متردداً أو أن يتخذ الحياد خوفا من تبعات المواجهة.

إذا نظرنا لمعطى كل من بندا وغرا مشـ ي نجد في حاضرنا مثولاً قوياً لرؤية غرامشي "فكل من يعـ مل اليوم في أي حقل مرتبط بإنتاج المعرفة أو نـــشرها هـــو مثقف، حسب مفهوم غرامشي، وهاهي النسبة بين ما يسمى بصناعات المعرفة وتلك

---

1. ينظر سعيد، صور المثقف ، ص22،23.

JULIEN BENDA, THE TREASON OF THE INTELLECTUALS, .3 TRANS. RICHARD ALDINGTON "1928; RPRT .NEWYORK: NORTON, 1969", P.4323 نقلا عن المصدر نفسه، ص

3. نقلا عن المصدر نفسه ، ص JULIEN ، ص 52.

4. أعاد برنار غراسيه طباعته عام 1946م، نقلا عن المصدر نفسه، ص 52- 53.

التي لها علاقة بالإنتاج الماديّ الفعلي ترجح على نحو حادّ في معظــم المجتمعـــات الغربية الصناعية لمصلحة صناعة المعرفة"[1].

ومن جهة أخ رى فقد أكد ميرتون على الدور الاجتماعي للمثقف حيث يقول " إننا سوف نعتبر الأفراد كمثقفين بقدر ما يكرسون أنفسهم لتطوير وصياغة المعرفة، وهم الذين قد يحصلون على ذخيرة من المعرفة ويعملون على تطويرها وهي المعرفـــة التي لا تستمد فقط من خبرتهم الشخصية المباشرة، وقد تـ كون نـــشاطاتهم مهنيـــة أو غير مهنية، كما يجب التنبيه إلى أن مفهوم المثقف يشير إلى دور اجتماعي"[2].

برز التركيز على البعد الاجتماعي للمثقف لدى عدد ليس بالقليل من الباحثين حتى أنهم يتفاوتون في درجة التأكيد عليه وبعضهم بلغ به درجة كبيرة من الأهمية، فهذا فويير يـ ؤكد على ذلك البعد وينطلق في ذلك من تفرقته بين تعـــريفين مختلفـــين لمفهوم المثقف: "فمن ناحية فإن هذه الكلمة تشير إلى أي شخص تمتد أفكـــاره إلـــى نطاق أبعد مدى من نطاق مهنته، وحيث يحدوه اهتمام دائم بمسائل الوجود فإنه يبادر انطلاقاً من خبرته الذاتية لأن يبدي أراء حول المسائل المعضلة التي تتعلق بالحقيقة النهائية.

ومن ناحية أخرى فإن الكلمة تشير إلى أولئك الأشخاص الذين لديهم التـــزام لا يقاوم بانتقاد النظام الاجتماعي، وهم يعتبرون إيديولوجيين أكثر منهم فلاسفة، ولهذا فإن اهتمامهم ينصب على الأفكار كأسلحة أكثر مما ينصب علـ ـى حقيقة الأشـــياء "[3]، ويحدد سمة تميز المثقف وهي عنده أن يمتلك ذلك الشخص "على الأقل قـــدراً مـــن

---

1. سعيد، صور المثقف، ص 26

2. MERTON, ROBERT, OP.CIT, P.263.

ويعتبر تعريف مالكولم كوكلىهثقف وثيق الصلة بهذا الجانب، فالمثقف عنده : هو ذلك الشخص الذي لديه اتجاه مفتوح على الأفكار وهي بدورها تسهيم في تط وير المجتمع إلى الأفـــضل. نقـــلا عن: إسماعيل، محمد، دور المثقفين في التنمية السياسية، ج1، د ط، د ت، ص 91.

3. FEUER, LEWIS. S, IDEOLOGY AND THE IDEOLOGISTS,BASIL BLACK WELL, OXFORD,1975, P.202

نقلا عن: إسماعيل، دور المثقفين في التنمية السياسية ، ص 93.

المعرفة بالأفكار المعاصرة، والذي يكون مكرها عاطفياً على تحدي العالم الذي يعيش فيه"[1].

"لقد تأثر المثقف العربي، في تصوره لدوره " لذاته المنعكسة" بفكر سارتر و غرامشي، في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أو بالأحرى في فترة انهيار التجربة الليبرالية في مصر، وانهيار الحكم المدني في المشرق العربي، بين سنوات 1949 -1958"[2].

وقد تبلورت فكرة التحرر والانعتاق من القيود في وجدان المثقف العربي آنذاك بفعل عدة عوامل استلزمتها متطلبات تلك المرحلة منها : الكفاح من أجل الاستقلال ورفض التجزئة الاستعمارية، والدفاع عن الأراضي العربية المغتصبة وبالأخص فلسطين، بالإضافة إلى التحرر الثقافي من قيود الماضي، ومن جهة أخرى فقد واجه مهمتين مزدوجتين، أولاهما مواجهة قيام الدولة التسلطية، كمسمى أو وريث جديد لانحسار الاستعمار، أما المواجهة الثانية فقد كانت في مهمة كشف الغطاء الإيديولوجي عن هذه الدولة الوريثة، باعتبارها شكلاً جديداً للاستبداد التقليدي[3].

مما سبق نجد أن المثقف يقع ضمن سلسلة من الأحداث كان لها الدور البارز في إظهار دوره بشكل جلي، ولعلّ الاهتمام به وبدوره كان متزامناً مع هزيمة حزيران "يونيو" سنة 1967، وقد تناول عدد كبير من الباحثين العرب المثقف ضمن رؤى مختلفة عبرت عن أفكار قائليها فمنها الفلسفي والسياسي والسوسيولوجي إلى غير ذلك من دراسات المثقف فيها من أبرز العناوين.

---

1. إسماعيل، دور المثقفين في التنمية السياسية ، ص 205-204 ، Feuer Lewis نقلاً عن المصدر نفسه ، ص 94، و يقترب ستيوارت هامبشير من هذا التعريف الذي أشار أن المثقف هو ذلك الشخص الذي لا ينخفض صوته نتيجة للطاعة أو الولاء.

2. النقيب، في البدء كان الصراع ، ص404.

3. ينظر، المصدر نفسه ، ص405

ورغم تعدد تلك الدراسات فلم يبتعد الباحثون في دراستهم للمثقف كثيراً عن ساحة الفكر الغربي، لذا نجدهم منقسمين بين المدارس الفكرية الرئيسية المهيمنة على ذاك الفكر وذلك على النحو الآتي[1]:

"أولاً:مدرسة الحداثة التي تعتمد الرؤية الديكارتية لوظيفية الفكر، فترى المثقف ناقداً اجتماعياً، يسعى إلى نقد الممارسات الاجتماعية انطلاقاً من مرجعية نظرية محددة.

ثانياً: المدرسة الماركسية: التي ترى أن الفكر سلاح يستخدمه المفكر للدفاع عن مصالح الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها و يمثلها.

ثالثاً: مدرسة ما بعد الحداثة التي تشدد على أن المثقف أسير هواجسه السلطوية، وأن مهمة الفكر تفكيك وإظهار التناقضات الداخلية، والهاجس السياسي للمثقف".

ويرى محمد عابد الجابري المثقف من منظار النقد الاجتماعي فهو يحدد ويحلل و يعمل للوصول إلى نظام اجتماعي أفضل، بل يبلغ المثقف عنده أكبر عدد من المساهمين في توليد العملية الثقافية سواءًأكان ذلك بالإبداع أم بالتوزيع أم بالتنشيط، وهو في ذلك يميز بين مستويين أو نوعين من المثقفين أحدهما مبدع و الأخر يقوم بنشر ذلك الإبداع [2]، ومن خلال هذا النشر تتسع دائرة الثقافة كما أشار في كلامه لتشمل في أبعد حدودها المهنية العلمية، وهي بذلك تتصف من خصوصية الثقافة إلي عموميتها.

ويؤكد هشام شرابي ذلك الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقف من خلال الوعي الاجتماعي ويقسم المثقفين إلى أربع فئات هي[3]:

أولاً: الملتزمون الذين يتطابق لديهم الفكر والممارسة.

ثانياً: أهل القلم ممن ينشرون الوعي في الرأي العام.

ثالثاً: العاملون في حقل التعليم.

---

1. صافي، جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، ص86.

2. ينظر، الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص24- 25.

3. ينظر، شرابي، هشام، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، 1975، ص 98، 100

رابعاً: المهنيون الذين يعدون من أكثر الفئات تأثيراً في حياة المجتمع، وبالتأكيد الفئة الأولى من تقسيمه تقع ضمن هذه الدائرة من مدى التأثير في الحياة العامة للمجتمع، وفي رأيي إن الفئة الأولى تعد مـ وجهاً ضمنياً لباقي الفئات لما لها من تأثير وسطوة في الفكر التي يكون مردودها ثقافة مشبعة وتأثيرات ثقافيه أخرى، صاغت بدورها ذاك الفكر والثقافة، فامتلكت بذلك السبق في نواحٍ عديدة وبالأخص الثورة ورفض الظلم والاستبداد الذي غالباً ما يرجع إلى معين السلطة وتوابعها.

ومن أبرز صفات المثقف التي يذكرها شرابي "التذبذب الفكري"، وهي بالمعنى العام "الانتهازية" التي عدها عدد آخر غير شرابي من الصفات التي اتسم بها النوع الثقافي لشخص المثقف المتسم بهذه الصفة، وهو يرى أن حياة المثقف في مجتمعه لا يمكن أن تسير في أحيانٍ كثيرةٍ إلّا إذا ساير وساوم وإن لم يلجأ إلى ذلك لا يبقى أمامه سوى الصمت أو الثورة التي تكون عاقبتها وخيمة عليه.

ويأخذ غالي شكري على شرابي جمعه بين منهجي الاختيار العيني السوسيولوجي والتعميم، فهو يرصد مجموعة من الظواهر الجزئية ولا يربط بينها في سياق تحليلي يقود إلى التعميم. فهو يبقي على الجزئيات الظاهرة في حالة عزلة وانفصال عن الجذور وعن بعضها البعض، بحيث أصبح التعميم أقرب إلى لغة الشعار منه إلي الاستخلاص المنهجي[1].

إن تقسيم شرابي يقسم النخبة المثقفة إلى نوعين وذلك حسب درجة الفاعلية وذلك على النحو الآتي [2]: النخبة المثقفة الطليعة، وهي الأكثر فاعلية وتمارس العمل وجهة التغيير الاجتماعي بشكل ملحوظ وغالباً ما تتصل هذه الفئة بالسلطة أو ذات مركز قيادي فيها، أمّا الفئة الثانية فهي النخبة المثقفة الفاعلة وهي تمارس العمل الملتزم المؤثر في التغير الاجتماعي، إلا أنها لا تشغل موقعاً قيادياً كسابقتها.

---

1. ينظر، شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، ص64.
2. ينظر، الدقس، محمد، الانتلجنسيا العربية: الواقع والطموح، الانتلجنسيا العربية، ص144.

أما عبدالله العروي فيحدد ثلاثة أنماط من المثقفين وذلـــك حـــسب الـــوعي الإيديولوجي ونماذجه هي[1] :

المثقف السلفي و المثقف الليبرالي و المثقف التقني أو الثوري، وفي دراســـته بنـــى العروي للمثقف تصوراً يظهر فيه أ مسكون بأزمة أبديه وتعتبر تلك النماذج شائعة في أقطار الوطن العربي ويمكن تلخيص مفاهيمها وصفاتها كما يلي[2]:

أولا: المثقف السلفي: والسلفية هي هيمنة الماضي على الحاضر وفي هـــذه الحالـــة يغيّب العقل ويعتمد فيها على النقل والمثقف فيها في حالة انطواء على الذات، ويمثل على ذلك بالعلاقة مع الغرب التي تتسم المواجهة فيها بطابع تراثي ثقافي.

ثانياً المثقف الليبرالي : وهو على النقيض من سابقه، إذا يعتبـــر نموذجـــاً واضـــحاً للإغراء الأوروبي، ويبرز الفارق بينه وبين السلفي فـــي قـــسوته علـــى الماضـــي الموصوم بالاستبداد الشرقي لذا فهو رافض لإبراز تجلياته وموغـــل فـــي الـ تنكـــر لقواعده وأصوله، وقد وصفه العروي بأنه مثقف مأسوي، لأنه "معلق بـــين الأرض والسماء "[3].

ثالثاً المثقف الثوري : يستحضرنا في ذلك ماركسفيّ بيـــان الحـــزب الـــشيوعي " فالاهتمامات متشابهة والتصورات مختلفة، ولعل هذا النموذ ج نتاج لـــسابقيه اللـــذين وصما بالفشل، والثورية را جعة لدوافع اجتماعية تكمـــن وراء ضـــغوط مرتبطـــة بالمجتمع المحيط بالمثقف[4].

ويصنف الباحث المصري محمود عبد الفضيل بعـــض النمـــاذج الـــسلوكية للمثقفين بما أفرزته الحقبة النفطية، فيتناول "المثقف المـــراوغ" أو الزئبقـــي، الـــذي

1.ينظر، العروي، عبداللهثقافتنا في ضوء التاريخ، نقلاً عن : ونـــاس، منـــصف، المـــساهمات العربية المعاصرة في مسالة المثقف العربي المغرب العربي مثالاً، دراسة في كتاب : الانتلجنسيا العربية، ص221 .

2. المصدر نفسه، ص222-224.

3. يورد العروي في ذلك أمثلة كأحمد لطفي السيد، وطه حسين وخير الدين التونسي ، ويخلـــص إلى أن الليبرالية العربية هي نموذج الليبرالية الغربية مع بعض الاختلافات.

4. المصدر نفسه ، ص222.

يتحدث عن الحلول الوسط، والمثقف "ترزي" الذي يجيد السير في الركاب ويمنح ولاءه وموهبته لمن يقبض على زمام الأمور، أياً كان توجهه فهو حسب المقاس " يجيد حياكة الكلام، و "المثقف المقاول" أي "مقاول الأفكار" وهو أشبه بالمنظم أو المروّج الرأسمالي في الترويج وإعداد المشاريع ويكون بمثابة "الوكيل المعتمد "، والمثقف "الاجتراري" أي اجترار الأفكار السالفة والنصوص والمقولات الجاهزة في نوع من الاتكالية والكسل الفكريين.

أمّا النوع الأخير الذي يتحدث عنه عبد الفضيل فهو "المثقف الانتحاري " ويضرب أمثلة على ذلك بابتعادهم عن الحياة العامة وفرض نوع من العزلة شبه الانتحارية على أنفسهم[1] لذا فإن الصيرورات الجارية لإعادة بناء التركيبات الاجتماعية من المفترض أن تفرز ملامح جديدة لمثقفين جدد، وفي ذلك يرى الطاهر لبيب أن تصنيف المثقفين العرب في المرحلة الراهنة يجب أن يعتمد على الرؤى التي يرون فيها العالم[2].

وهذه الرؤى ليس من السهل ردها إلى أصول وتمايزات اجتماعية تقابلها لاختفاء المعالم، ويدرج أربعة أنماط من المثقفين هي الأكثر تعبيراً عن هذه الرؤى[3]:

أولاً: المثقف الملحمي: وهو الذي دفعته الحركات الاجتماعية والفكرية خلال الستينات بوجه خاص، إلى صياغة مشاريع دافع عنها على أساس أن التاريخ يحتم إنجازها والمثقف الملحمي كان في سعي دؤوب إلى أن يكون عضوياً وذلك من خلال البحث عن جماعية كان يعتقد أنه يصوغ طموحاتها كما كان يعتقد انه يجسد

1.ينظر شعبان، عبدالحسين، دراسة في كتاب : إشكالية السلطة في الفكر العربي الإسلامي ، ص93، وتطرح أمثلة على الأخير أمثال جمال حمدان ومحمد سلمان حسن.

2.وقد أوضح لبيب ذلك في محاضرة له ألقيت في مؤسسة عبد الحميد شومان بعمان -الأردن يوم 2001/2/28، وهي معنونة ب"الثقافة والمجتمع: تفكك العلاقة وتعليق الدلالة، الفكر العربي المعاصر، ع 118،119 ، ربيع وصيف، 2001م.

3.لبيب، الطاهر، ثقافة بلا مثقفين : من الملحمي إلى التراجيدي، المعرفة، وزارة الثقافة السورية، ع 467، آب "أغسطس"2002، ص22 وما بعدها.

المعرفة بمصير مجتمعه كله، ثم انتهت الملحمة، ولكن أبرز بقاياها حملوا صداها في مسارين: البدائلية والتراجيديا.

ثانياً: المثقف المقاول: المثقف التجريبي في حدود الممكن والحامل الفكري - التقني للفعل، في حدود ما يعدّه "حتمياً"... ولقد مكنته المرحلة من أن يرث نماذج متنوعة من مثقفي النهضة العربية كتلك التي ميز بينها العروي، مثلاً في الأيديولوجية العربية المعاصرة منطبقاً مع لف الجميع حول واحد منهم: الليبرالي فالمثقف المقاول هو مثقف الليبرالية لأن المقاولة ليبرالية ... ومشكلة المثقف المقاول أنه شديد الحذر، لذلك فهو، فيما يتصل بما يراه حتميّاً، كثيراً ما يبدو متأخراً حتى عن الخطاب الرسمي في صياغة رأيه ...ومهما يكن، فإن المقاول كان أول الواقفين على ركام الملحمة وهو، في ذلك وجد نفسه في موقع المنتصر في معركة لم يشارك فيها فاستمد انتصاره من مشاهد هزيمة الآخرين، وجد نفسه، كذلك، فجأة وبمحض الصدفة "على حق" كل الحجج عن صوابه جاءت بها تحولات لم يفكر فيها أصلا. قد يكون ممن لم يتحملوا، يوماً عبء الكلمة ولا عبء الانتماء ولا عبء النضال من أجل قضية، ومع ذلك فهو اليوم، ليس النموذج السائد، فحسب، وإنما الأكثر حضوراً وتأثيراً، كذلك.

ثالثاً: المثقف البدائلي: أبرز ممثليه لهم ماض ملحمي، يواصلون البحث عن البدائل وعن جيوب المقاومة ... وهو يرى العولمة مرحلة جديدة من مراحل تطور النظام الرأسمالي العالمي، لها تناقضاتها وحدودها وتحمل إمكانات تجاوزها، فهو يعدّ أن المطالب الكبرى البشرية للشعوب والفئات المضطهدة لا يمكن إلا أن تبحث عن بدائل لتلبيتها، على الأمد البعيد، وهو يبني هذه البدائل ويصوغها، اعتماداً على ذلك، إنه في هذه المواجهة، مثقف الوعي الممكن في مواجهة مقاول التجريبي.

رابعاً: المثقف التراجيدي: هو نوع من مثقف المستحيل، قد يذكّر بالبطل الإشكالي كما رآه لوكاتش لكنه عاد، هنا، يستمد تراجيديته من مشهد الدلالة المعلقة، وهو منفي في رؤيته، وحيد بلا جماعة، وإذا كان المثقف امتداداً اتراجيديا للملحمة فإنه يختلف عن المثقف الملحمي في أنه لا يرتبط بمشروع محدد ولا يبحث عن نصر قريب؛ وذلك إن تراجيديته هي نتيجة تفكك "العضوية": عضوية المثقف الملحمي.

وبعد فإ ن تحديد ماهية المثقف أو تصنيفه سيختلف، وذلك باختلاف الأســـس التي وضعت من قبل رؤية الباحثين، إلا أنني أرى أن ذلك الاختلاف لا يلغي وجود تشابهات بين تلك الأصناف؛ فالتكوين الذي يتخللها فـ ي أي شكل من الإشكال، لابــد أن يكون رابطاً يوحد تلك الأصناف، والاختلاف سيكون في الرؤى، وهي بـــالطبع خاضعة لأسباب مختلفة، كالبنى الاجتماعية وظروف المجتمع وغيرها الكثير.

الفصل الثاني

الكركي مثقفاً وسياسياً

1.2 إضاءة:

تعتبر "الحركة الأدبية في المملكة الأردنية الهاشمية بشكل عام، حديثة العهد جداً، فالأردن لم يكن دولة ذات حدود دولية إلا منذ عام 1921 بعد وصول الأمير عبدالله بن الحسين إليه في أعقاب الحرب العالمية الأولى"[1]. وتشير المصادر المختلفة إلى أن الأردن بحدوده الحالية لم يعرف حركة أدبية بمعنى الكلمة، خلال حكم الأتراك له، وذلك بسبب خنق الحريات، ومطاردة المثقفين، وسيادة عنصر غير عربي فيه، بالإضافة إلى تفشي الجهل بين أبنائه[2]. فكان العامل السياسي آنذاك من أشدّ التحديات التي تواجه الحركة الأدبية، وتحدُّ من نموها وتطورها، لكن الأمر ما لبث أن تغير بقدوم الأمير عبدالله بن الحسين وتأسيس الإمارة، فأصبح بلاط الأمير مجلساً للعلماء والأدباء.

وقد تجمع في الإمارة حينها "لفيف من أبناء العرب الرافضين والثائرين على أوضاع التخلف التي ورثوها عن الحكم التركي والاستعمار الغربي الجديد، وإن الممعن في تركيب الشعب الأردني الجديد في عهد الإمارة يراه مجتمعاً أردنياً طلائعياً في تركيبه ...فقد ضمت الإمارة الأردنية المثقف العربي ذا النزعة الوطنية والدينية، والمتحرر الكاره للظلم، والطامح إلى السلطة والنفوذ، والشباب المخلصين

---

1. الناعوري، عيسى، الحركة الشعرية في الضفة الشرقية من المملكة الأردنية الهاشمية، وزارة الثقافة والشباب، مطابع دار الشروق، 1980، ص 5.

2. ينظر، ظبيان، تيسير، الملك عبدالله كما عرفته، المطبعة الوطنية، عمان، 1967، ص 67 وللمزيد، ينظر، محافظة، علي، الفكر السياسي في الأردن، منذ بداية الثورة العربية الكبرى وحتى نهاية الإمارة 1916- 1946م، مركز الكتب الأردني، د ط، 1990، ص31.

من أبناء الريف الأردني والراغبين في إعمال الفكر وإدامة النظــر فــي تحــسين حالهم"[1].

ومنذ ذاك التاريخ نمت في الأردن حركة أدبية واسعة في شــتى المجــالات ، برز خلالها عددٌ كبير من مثقفي الوطن، الذين حملوا على أنفسهم عهداً بــالنهوض بالأمة والوطن، ومن بين هؤلاء المثقف والسياسي خالد الكركي.

هوامش من حياة الكركي:

ولد خالد عبدالعزيز سليمان الكركي في قرية العدنانية –واسمها القديم محنا- بمدنية الكرك عام 1946[2] وهو تاريخ يرتبط في الذاكرة بتاريخ اســتقلال المملكــة الأردنية الهاشمية، وهي فترة شهد فيها الأردن حركة وطنية واعيــة، ترنــو إلــى المستقبل والحرية في ظل قيادتها الهاشمية، فلكأن الأقدار رسمت تاريخ الاســتقلال بتاريخ شخص ظل الاستقلال والحرية والديمقراطية، هاجسه منذ ولادته حتى الآن، وكانت الكرك من تؤطر لكل ذلك فهي التاريخ، وهي الثورة، وهي ملاذ اللاجئــين من أبناء فلسطين آنذاك وغيرها من المدن الأردنية، وإن كانت الكرك قــد تميــزت أكثر فلقربها الحدودي مع فلسطين.

يقول الكركي عن ذكرياته فيها : " كانت الكرك جسرك إلى الوطن كله، وقــد خرجت إليها بقليل من الخبز والفرح، وفي الذاكرة شجرتان سامقتان: قامة أبيك وهو يأخذ بيدك إلى الدرب الجديد، ويضع فيها مبلغاً لا تذكره الآن لكنه قليل قليل، وقامة

1. عطيات، محمد عبد الرحيم، الحركة الشعرية فــي الأردن تطوّرهــا ومــضامينها "1921-1967"، منشورات لجنة تاريخ الأردن، طبع في الجمعية العلميــة الملكيــة، عمــان، دط، د ت، ص32- 33.

2. ينظر، كليب، سامي، حوار أجراه من خلال برنامج تلفازي، عنوان الحلقــة "خالــد الكركــي المثقف الوزير"،30/8/ 2008 الــرابط الالكترونــي http://www.aljazeera.net وينظــر، الكركي، سنوات الصبر والرضا، المؤسسة العربية للدراســات والنــشر، بيــروت ط1، 1999، ص53 وما بعدها، وينظر، القيسي، يحي، حمى الكتابة، حوار في الفكر والإبــداع، منــشورات أمانة عمان، ط 1، 2004، ص 24، تجدر الإشارة أن الكركي قد تحدث في برنامج تلفازي عــن تلك الفترة فقال : إن تجربته مرتبطة ببداية تأسيس الأردن سنة 1946، للمزيد، القيسي، يحــي ، برنامج تلفازي بعنوان "سيرة مبدع": الحزن الجميل، التلفزيون الأردني، ق1، 2004.

شجرة اللوز التي تتوسط الكرم أمام داركم وما تزال، وقد كنت وإخوانك تمضون نصف الزمان قريباً منها..."[1].

إذن فالكرك كانت بالنسبة للكركي هي الأرض، وكان هو بالنسبة لها النبتة التي نمت فأينعت علماً وتاريخاً، نشأ فيها مع أفراد عائلته البسيطة، التي يقول عنها :

"أنت مواطن عادي من قرية هادئة فقيرة من جنوبي الوطن !"[2] وليس غريباً أن تكون ظروف العائلة في حدود الفقر، فالوطن العربي آنذاك، كان يعاني من ويلات الاستنزاف الاستعماري لخيرات الأوطان، والأردن ليس بعيداً عن ذلك، وإن خرج بالاستقلال سنة 1946 فإن الخروج كان مثقلاً بتبعات الاستعمار وسياسته في المنطقة.

إذن، عائلة بسيطة يقيمها الوضع الاقتصادي آنذاك عند حدود الفقر، فوالده كان يعمل في الفلاحة و زراعة الأرض في قريته التي ارتبطت مواسمها بموسم الأمطار، وسنوات الخير، وأخرى يغمرها القحط، فتمرّ بعضها، لا يجد فيها الناس شيئاً[3]،فكان أهل القرية وغيرهم من أبناء الوطن كما يقول الكركي : "يمعنون في نفوسهم بحثاً عن أسرار صمودهم، وكان القحط يشتد بهم كما رووا عن سنة 1947، وكان الثلج يحدق بهم، وهم بعد في بيوت الشعر فيلجأون إلى الدفء في "المشاريق" أو غيرها، ويواجهون قسوة الحياة بصلابة وكبرياء"[4]. بالإضافة إلى ذهاب بعضهم للبحث عن العمل في فلسطين ومن بينهم والده عبد العزيز[5].

تلك الحياة بظروفها القاسية، شكلت في ذاكرة خالد عالماً من الذكريات، ترجمها فيما بعد في صفحات كتبه ومقالاته، عناوينا، وقصصاً، ورموزاً، بل في الذكريات ما هو مسار حياة، وأعني بذلك العائلة التي أحبها خالد، فمن قلب المرأة المؤابية أمه انبعثت عاطفته الجيّاشة، يقول عنها :"لله تلك السيدة المؤابية ، كانت

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 53.
2. المصدر نفسه ، ص9.
3. ينظر، كليب، خالد الكركي المثقف الوزير.
4. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 20
5. المصدر نفسه ، ص 40

تستقبل نهارها بالرضا عن الدنيا التي ما أعطتها من مباهجها شيئاً ... كانت راضية بحظها، فلها من الدنيا أنتم : الصبية الأربعة والصبايا الأربع، ولهذا كان الرضا حقيقياً والشكر واجباً، وكم كنت تسعد بالاقتراب من حكاياتها، وهي تفتح لك نافذة على الشعر بدويّه وعاميّه، ونافذة إلى القصص والحكايات، ولعلك تكتشف الآن لماذا أنجزت كتابين في نقد الرواية، وعدداً من الدراسات في نقد الشعر..."[1].

أمّا والده فهو ذاكرة الحكمة لديه، كان المعلم والموجه في مسيرة حياته، يقول الكركي عن وصيته : "تعرف أنه لولا وصية أبيك الأولى بأن تظل بين الأوائل في المدرسة لما وصلت إلى الجامعة "[2] له الله في غربته الطيبة ... كم محضك النصح والمودة، وكم علمك حتى ضقت بالرحيل عنه، وتمنيت لو بقيت حيث أنت فلاحاً مثله تسمع أنين الأرض، وشكوى المزاريب، وحنين البيادر الطيبة إلى موسم جديد[3].

كان لوالد خالد الأثر العميق في حياته، والدافع الأكبر في تحفيزه للوصول إلى طريق النجاح، إنها التجربة تحضر في صورة الشيخ الحكيم الذي حرص على تعليم ابنه؛ ليصل إلى أعلى المراتب، وقد وصل، فهو "الوحيد الذي تنبأ لابنه بأنه سيصبح شيئاً مذكوراً – وزيراً -"[4].

يقول الكركي عن دور أبيه في حياته: "له الله... كنت تنظر وكان يبصر ويرى، وذاك أنت الثانية في أول العمر وهو يجذبك من يدك إلى المدرسة في المسجد القريب من بيتكم ... وأبوك حريص على أن يلقنك أبدا أن الطالب الذي يحصل على المرتبة الأولى على مدى سنوات دراسته تأخذه الحكومة التي في عمان، وترسله إلى المعهد أو الجامعة ليتعلم ..كان يدرك أنّه لابد أن تكون الأول، لأن الواسطة بعيدة المدى..."[5].

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا ، ص 13
2. المصدر نفسه ، ص 68
3. المصدر نفسه ، ص 34- 35.
4. ينظر، كليب، خالد الكركي المثقف الوزير.
5. الكركي سنوات الصبر والرضا، ص 38- 42.

هذه الظروف وغيرها من مفكرة ذاكرة خالد الكركي، شكلت فيما بعد حنيناً لمرابع الصِّبا الأولى والحب الأول، لم تكن المقومات الاقتصادية حينها بالشيء الذي يذكر، حتى الأشياء كانت تختلط على صاحبها لشدة الفقر، وقلة الإمكانات، فالشخص فيها كان يسأل نفسه، هل "هو طالب أم مزارع أم عامل بناء؟!"[1].

تلقى الكركي دراسته الابتدائية، والثانوية، موزعاً بين بلدته – محنا – وبين الكرك المدينة، والسلط والشونة الجنوبية، والمزار، والطفيلة، إلى أن ينتهي به المطاف مرة أخرى في مدرسة الكرك الثانوية، فكان لذاك السفر حيزٌ كبير في تجربته العلمية والعملية، وكان لأخيه الحزبي الأثر البالغ في تفتح عينه على آفاق جديدة، لم يكن ليكتشفها لولاه، فمجلة "العربي" – وهي من مكتبة أخيه – شكلت نافذة مهمة له على الدنيا، بالإضافة إلى قراءاته الأخرى عن المتنبي، وغاندي ونهرو، وكتاب محمد صبحي أبو غنيمة نظّرة في أعماق الإنسان "، وديوان عرار "عشيات وادي اليابس"، وكتاب البدوي الملثم الغّواني في شعر إبراهيم طوقان "، وجملة من الروايات العربية والمعربة، ولم يتوقف تأثير أخيه عند ذاك الحدّ، فقد أرتبط تأثيره بتفتح الوعي الوطني والسياسي لدى الكركي، فقرّبه ذاك من الفكر القومي، لاسيما أن مدرسة الكرك ضمت آنذاك مجموعة من المعلمين القادمين من على ضفتي النهر، وبعض الذين درسوا في دمشق والقاهرة وبغداد، ولم يكن – الكركي- خارج دائرة الصلة بأخيه وزملائه في المدرسة، مشاركاً في النشاط السياسي ذاك بمظاهراته واحتجاجاته[2].

ينتقل الكركي بعد تلك الفترة الزاخرة بذكريات القرية إلى مرحلة جديدة، ولدائرة أوسع من قريته ومدينته البسيطة، سيكون الرحيل إلى عمان بعد أن ظهرت نتائج الثانوية العامة، وكان هو من بين أوائل طلبة القسم الأدبي على مستوى المملكة، والزمن آنذاك "تشرين الأول سنة 1965، مع هذا التاريخ يبدأ الكركي دراسته الجامعية، وقد نال حينها بعثة من وزارة التربية والتعليم لدراسة اللغة الانجليزية، وما يلبث عامه الجامعي الثاني يبدأ حتى يعلن عصيانه بتغير البعثة إلى

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 38- 42.

2. المصدر نفسه ، ص54- 58.

اللغة العربية، وقد شهد في تلك السنة أحداث نشوب حرب حزيران، وما تبعها من نتائج أرخت سدولها على الأمة العربية، فقد أصبحت فلسطين كلها محتلة، فأصبحت الجامعة آنذاك روحاً نابضة بالثورة والفداء، والكركي بين هذا كله يعيد تشكيل نفسه ومواقفه[1].

وتتصاعد الأحداث في تلك الفترة وبالتحديد أواخر الستينات، فتقع معركة الكرامة لتخفّف بنصرها آلام هزيمة حزيران [2]. لابد وبعد كلِّ هذا أن تتزايد في روح الكركي هموم الأمة وقضاياها، ليترجمها فيما بعد منبراً حرّاً يستذكر فيه تلك الأيام وأحداثها، صارخاً بكل أصواتها من قديم وحديث، إلى المستقبل يحقق فيه ذاك الحلم بالولايات العربية المتحدة.

ومع صيف عام 1969، تنتهي المرحلة الجامعية الأولى للكركي، لتبدأ معها الحياة العملية، فيندفع للتعليم بين الكرك وعمان خمس سنوات، ليعود بعدها للتحضير للشهادة الجامعية الثانية، فتكون رسالة الماجستير التي يعدُّها عن طّه حسين روائياً "[3] ثم لا يلبث أن ينهيها ليرحل سنة 1977 إلى كمبردج للإعداد لرسالة الدكتورة في الفلسفة المعنونة بــ "الإسلام والعروبة : دراسة في كتابات مفكري بلاد الشام 1952- 1981"، وينال درجة الدكتورة عنها عام 1980[4]، وتثري تلك المرحلة من الدراسة ثقافته عن الآخر فيكتشف مدى التقدم الذي وصل إليه الغرب، قائلاً: "ها أنت في لندن، تقاوم نفسك أن تذهب إلى كمبردج، لعلك تريد أن تحفظها في الذاكرة كما هي ، ناعمة وصعبة، تروي قصة انتصارات حضارة الغرب : انتصارهم

1. ينظر، الكركي، سنوات الصبر والرضا ، ص 62- 69، تجدر الإشارة إلى أن الكركي تتلمذ في هذه الفترة على أيدي عدد من علماء اللغة والأدب والسياسة منهم : هاشم ياغي، وناصر الدين الأسد، ومحمود السمرة، وعبدالكريم خليفة، ومحمد عبده عزّام، وسامي الدّهان، وشوقي ضيف، وغيرهم من العلماء.

2. المصدر نفسه، ص 70، يستذكر الكركي في تلك الأيام عدداً من زملائه الذين عايشوا تلك الأحداث، منهم: محمد الوحش، ومحمد ناجي عمايرة، ومطيع عبيسات وإنصاف قلعجي وغيرهم.

3. ينظر، المصدر نفسه، ص 72-73، وقد عمل الكركي أثناء الإعداد لرسالته عن "طه حسين" في عمادة البحث العلمي في الجامعة الأردنية، وفي هذه الأثناء تزوج الكركي زواجه الأول من السيدة إنصاف قلعجي، لينجب منها رشا وليلى وبلقيس وندى، وبعد مدة من الزمان يتزوج الكركي زواجه الثاني من السيدة نسرين الشمايلة فينجب منها: علياء وسارة وعبدالله وزيد وجعفر.

4. المصدر نفسه، ص 77- 84.

بالديمقراطية على الاستبداد، وبالعلم على الطبيعة، والحرية والتسامح على التعصب الديني، وبالصناعة على الجوع، وبالجيوش على النازية الفاشــية، وبالكتابــة علـــى الجهل ... حضارة وحضور الإنسان فيها عظيم"[1].

يعود الكركي إلى الجامعة، بعد غياب استمرّ مدة ثلاث سنوات ونيف، نــال خلالها درجة الدكتورة، فيعاود نشاطه الأكا ديمي، والثقــافي ممــثلاً بالمهرجانـــات الثقافية، ورابطة الكتاب التي ستأخذ من عقله وقلبه الشيء الكثير، ويلخص المرحلة كلها من خلال عدد من المؤلفات، يقول الكركي في ذلك : ".. وتقول المرحلة كلّهــا في مقالاتك "أوراق عربية"، وكتابك عن"الرّموز التراثية العربية في الشعر ا لعربي الحديث""[2].

وتجد الإشارة إلى أنّ هذه الفترة حملت في طيّاتها أحداثاً وتحولاتٍ أثّرت فيما بعد في حياة الكركي، وسيتم التطرّق لها في صفحات قادمة من الدراسة، نوجزهــا هنا في حديثه عن رابطة الكتاب الأردنيين التي يقول عنها : ".. وقد وجدت نفــسك عضواً فاعلاً في انتخاباتها السنوية حتى صرت رئيساً لها لعــامين فــي منتــصف الثمانينات، وحين يشتدّ القلق في زمن التحوّل ذاك، وتتــدفع القــوى الجديــدة فـــي المجتمع الأردني مطالبة بإنهاء الأحكام العرفية، وفتح المجــال للحريــات العامّــة، خاصة الدستورية منها، تجد الرابطة نفسها محاصرة بــسوء الـ فهــم الحكــومي ... ويشتدّ الجدل حتى تغلق الرابطة في صيف 1987 بقرار من الحــاكم العــسكري، وتبقى حتى يعود الزمان لدورته، فتجد نفسك في نهايات عام 1989 وزيراً للثقافــة في أول حكومة بعد استئناف الديمقراطية، وتعود الرابطة مباشرة كما كانت.."[3].

إذن، فالمرحلة السابقة من حياة الكركي اتّسمت بتحولات مختلفــة، لاســيما الناحية العملية منها، وذلك بالانتقال للعمل السياسي، الذي تتابع فيمــا بعــد ليتــولى الكركي منصب الوزارة غير مرة، ويتقلّد العديد من المناصب الرفيعة في المملكــة الأردنية الهاشمية، فقد اختاره جلالة الملك الحسين بن طلال رحمه الله ليكون رئيساً

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا ، ص 78.
2. المصدر نفسه، ص 73.
3. المصدر نفسه ، ص 73-74.

للديوان الملكي الهاشمي، ثم مستشاراً لجلالته في فتــرة التــسعينات مــن القــرن المنصرم، كما أن الكركي تولى رئاسة مجلس إدارة المؤسسة الصحفية الأردنية التي تصدر جريدة الرأي، وغيرها من المناصب والوظائف الحكومية والخاصة، آخرهــا رئاسته للجامعة الأردنية حتى هذا التاريخ[1].

أمّا على الصعيد الأدبي، فقد أصدر الكركي عــدداً مــن الأعمــال الأدبيــة والشعرية منها – غير ما ذكر سابقاً -، كتاب "الرواية في الأردن / مقدمة " في عام 1986، وترجمته لكتاب "السياسة والتغير في الكرك لــ "بيتر جوبــسر" فــي عــام 1988، و"الرموز التراثية في الشعر العربي الحديث " في عــام 1989، و"حماســة الشهداء، رؤية الشهادة والشهيد في الشعر العربي الحديث " في عام 1998، وأصدر عدداً من الكتب في عام 1999 وهي: "من دفاتر الوطن"، و"الصائح المحكي، صورة المتنبي في الشعر العربي الحديث "، و"سنوات الصبر والرضا " وهو ســيرة ذاتيــة للكركي، وفي عام 2000 أصدر كتابه "م المدائن والقصيد، هواجس عربية "، وعام 2001 أصدر "قراءات في الثقافة والسلطة والإعلام "، وفي عام 2002 كتاب "منازل الأرجوان الشهداء القادة في الإسلام "، وفي عام 2003 جمع مقالاته فــي جريــدة القدس العربي في كتابه "بغداد لا غالب إلاّ الله "، وأصدر في عام 2004 "تحــولات الرجل اليماني"، وفي عام 2005 "ورد ورماح"، وديوانــه الــشعري الأول "مقــام الياسمين"، وفي عام 2006 أصدر كتابه " بكى صاحبي لمّا"، وأصدر في عام 2007 ديوانه الشعري الثاني "رجع الصهيل"، وفي عام 2008 أصدر "الرونق العجيــب "، وهو في هذه الأيام يعدُّ لكتاب جديد بعنوان "جدل الحرية والإبداع فــي الحــضارة العربية".

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص73 وما بعدها، وينظر، الزين، علي، برنامج تلفازي، "روافد" عدد الحلقات2، "2006/2/24"، "2006/3/3"، متوفر عبر: http://www.alarabiya.net ، وينظر، الموسوعة الحرة، ويكيبيديا، متوفر عبر: http://ar.wikipedia.org

2.2 الكركي مثقفاً:

1.2.2 العطاء الفكري - الثقافي لخالد الكركي:

إن الدارس لنتاج الكركي ومسيرته الثقافية على مدى سنين مضت يتبين لـه أنها تقع في عدة أبعاد، يمكننا تلمسها على النحو الآتي:

1- النقد والأدب المقارن.

2- الشعر والرموز الشعرية.

3- بعدٌ أكاديمي تمثل في صاحبه المتنبي" الصائح المحكي" و"الرونق العجيب". الترجمة.

1.1.2.2 النقد والأدب المقارن:

بدأ الكركي مسيرته في رحاب الثقافة مع النقد ، وبالأخص"نقد الرواية"، وذلك في كتابيه"طه حسين روائياً "، و"الرواية في الأردن "، فكانت البداية هي الأم في ثقافة الكركي، وإن أخفت في معالمها أسطورة الـشاعر الملـثم ، خلـف أسـوار الأدب وضروبه المتعددة، التي سيكون لها حيزٌ فيما بعد من هذه الدراسة.

يمثل طه حسين مكانة عالية في قلب الكركي، ومن ثمّ عقله الذي ترجمها في مؤلفه "طه حسين روائيا "، كيف لا وهو كما يقول : "علّمني في "الوعـد الحـق" و" المعذّبون في الأرض" معنى انحياز المثقف للناس "[1]، وقد حدا به ذلك لدراسة الرواية عنده معللاً ذلك بقوله : " لأن هذا الجانب لم يدرس حتى الآن دراسة مستقلة وافيـة، فالفصول التي تعرضت له ليست بكثيرة، كما أنها دراسات جانبية لم تقف بالـدرس والتحليل إلاّ عند بعض كتبه ذات الطابع القصصي"[2] وسبب آخر هو "مساهمة طـه حسين في فكرنا بعامة، وفي نقد القصة وكتابتها بخاصة"[3].

---

1. ينظر، الكركي، خالد، قراءات في الثقافة والسلطة والإعلام، المؤسـسة العربيـة للدراسـات والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص96

2. الكركي، خالد، طه حسين روائياً، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص7

3. المصدر نفسه، ص7

وتجدر الإشارة إلى أن طه حسين يُعْتَبَرُ لدى البعض " أول مــن نقــل إلـــى جمهور القرّاء العرب أصداء الخصومة الباريسية التي أثارها سارتر حول قــضية الالتزام، فقد قام بتعريف هؤلاء بالمقال الأساسي الذي بسط فيه هذا الكاتــب آراءه حول هذه القضية، وهو مقال "ما هو الأدب ؟" ثم ناقش المسألة في مقالة أخرى "[1]، فلا شك في أن تظهر هذه الأفكار في أدبه أيضا ، لاسيّما أن الرواية والقصة منبــت خصب لها، وضمناً فلا بد أن يتأثر الكركي بذلك الأمر.

رسم الكركي منهجه العلمي منذ البداية، فكان المبدع الناقد الذي أخذ خطـى النقد ليصل الأدب بهموم وطنه وأمته وما تعايشه من أزمات ووقائع جسيمة، ونكاد نلحظ ذلك في مفرداته ، فكلمة الواقع، تكاد تسري في أغلب كتاباته على حد ســواء، لذا فمنهجه ليس واحداً هذا باعتبار المناهج النقدية الحديثة ، ولكنه في التطبيق واحد، وقد وصف أحد الأكاديميين الجزائريين وهو حفناوي بعلي ذلك بقوله : " إن المــنهج النقدي لدى خالد الكركي؛ ينحو منحى تكاملياً نظرياً وتطبيقياً، حيث يــدعو إلــى أن يسلط على النص الأدبي كل معدات الناقد المحترف، من حيث الوصول إلى أوســع الاكتشافات التي تحتويها أعماق النصوص، التي تتمثل في العلاقــات الهامــة بــين الألفاظ وصورها ورموزها، وكل إيحاءاتها الملائمة لأشكالها، ومهمة تلك الأشــكال وآثارها، وما فيها من ضروب الجرس والبناء الإيقاعي، وغير ذلك من التــأثيرات الموسيقية وطبيعة الحركة والتناسق . وتجلّى بوضوح في نقــده كــل مــا يتعلــق بمواصفات التاريخية الجديدة والنقد الجديد عموماً"[2].

---

1 أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، ص 254، وللمزيد عن قضية الالتزام، ينظر، وهبي، محمد، أدبنا الملتزم، مجلة الآداب، سنة 2، ع8 " آب، أغسطس 1954"؛ وينظر، مجلة الآداب حول " المناقشات التــي دارت حول تلك المسألة، السنة1، ع10 " تشرين الأول ، أكتوبر 1952".

2 بعلي، حفناوي، خالد الكركي المفكر الناقد "الرؤية والمنهج البحث عن أفق جديد، دراسة مطبوعة في كتاب : منازل النص خالد الكركي ناقداً وأديباً، جمع وتحري ودراسة، عبد الرحيم مراشده، دار البيرونـــي، عمان ط 1، 2007، ص59، يعدُّ النص الأدبي والوضع التاريخي الذي يتمخض عنه في التاريخية الجديدة في ذات الأهمية، لكون النص والسياق والظروف التاريخية التي أنضجته من العناصر التكوينية، للمزيد ينظر، تايــسوت، لــوي، التاريخية الجديدة والأدب فكرة أولى، ترجمة صبار سعدون سلطان، مجلة أفكار، ع 142 نيسان، 2000، ص 153 - 157.

وخير شاهد على ما ذهبنا إليه منهجه وطريقته، في النقد، إذ كان يعمد إلى قراءة النص عموماً، وقراءة كاتبه من جهة أخرى، فمثلاً درس آثار طه حسين؛ ليلج من خلالها إلى توجهاته وفكره، وربط ذلك بفهم الشخص إنسانياً، بكل ما يحيط بحياته العملية والعلمية، ومن ثمّ يختار آلية ذلك المنهج، وفي كتابه عن طه حسين درس الرواية عنده من الزوايا النظرية، والتطبيقية، والتاريخية، آخذاً بالاعتبار مراحل تطور الرواية العربية الحديثة، معتمداً في ذلك على عدة أمور هي:

أ - القراءة الأولية لجهود طه حسين الروائية.

ب- والقراءة الناقدة لذاك المحصول الأدبي.

وهو يخضع دراسته لمنهج التحليل الداخلي، واعتماد النظرة الموضوعية التي تنأى بالدراسة عن الانطباعية، والتأثيرية التي قد تؤدي إلى الانسياق وراء تحليلات قد يكون نصيبها من الصواب الشيء القليل.

كما نجد عنده الإيمان "بوحدة العمل الفني "[1]، من حيث توافر العناصر الفنية من انسجام وتوازن وما إلى ذلك من أمور، على أن العمل الفني في نظره ودراسته النقدية يجب أن يكون مقروناً بالمعارف الخارجية المحيطة بالكاتب، وهو الجانب الآخر لمنهجه، وأعني به الواقع التاريخي الذي استفاد منه في تجلية وكشف دراسته، مضافاً إليه الاعتماد على التيارات التي أخضع لها الأعمال الروائية لطه حسين.

وقد خلص الكركي لـ عدة أمورفي دراسته، كانت إجابات لأسئلة طرحها وفق منهجه في البحث، منها:[2]

---

1. ما من كلمة أشد غموضاً من كلمة الوحدة، فقد وردت هذه الكلمة بدلالات متباينة، منها : الوحدة العضوية، والوحدة الموضوعية، والوحدة النفسية، والوحدة العاطفية، والوجدانية، والوحدة المعنوية وما إلى ذلك، للمزيد ينظر، بكّار، يوسف، بناء القصيدة في النقد العربي القديم، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983، ص288، وشتولنتز، النقد الفني، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981، ص344، والشايب، أحمد، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط6، 1964، ص252، وقد تحدث عن الوحدة وأنواعها في القديم والحديث خليل، إبراهيم، فصول في نقد النقد، وزارة الثقافة، عمان، ط1، 2005، ص133- 166.

2. ينظر، الكركي، طه حسين روائياً، ص 299، 300.

أن لطه حسين إسهامات في الفن بعامة والقصة بخاصة وهي إسهامات نقدية وكتابية، إلاّ أن ذلك لم يجعله صاحب نظرية خاصة في فن الرواية، معلّلاً ذلك باتصال الرواية بدراساته الأخرى.

أي طه حسين كاتب قصة من نوع خاص، يفهم من خلال تراثه كله ومساهماته في الفكر بعامة، بالإضافة إلى محاولته الثورة على فن القصة، وهي محدودة في هذا الجانب مما لم يجعلها متميزة بين كتاب الرواية العرب.

ويواصل الكركي نقد الرواية من خلال كتاب آخر، هو "الرواية في الأردن "، فبعد أن نهل من أدب العميد، انتقل ليترجم ذلك إسهاما نقدياً في فن الرواية في الأردن، فهو يستقصي من خلاله كما يقول: " روادها، وأهم ملامحها في المضامين والمعمار الفني، والدراسة إذ تركز على رصد الخطاب - فإنها تسعى إلى تحقيق رصد دقيق لكل الأعمال التي صدرت، لأن مثل هذا لم يتحقق بعد في دراسة واحدة منذ بدايات القص في كتابات محمد صبحي أبو غنيمة"[1]

ويأتي هذا المنجز النقدي التاريخي حصيلة ما مضى من إنجازات الآخرين، ونتيجة من نتائج ما علق في ذات الناقد واختزنته ذاته الناقدة، لتطرحه بقالب نقدي جديد، أو بمعنى آخر هو إعادة صياغة الواقع، بما يتفق مع حِّس الذات الناقدة لدى الأديب، وهذا ما وجدته في دراسات الكركي النقدية.

لقد سعى الكركي في دراسته للرواية في الأردن كما سلف الذكر إلى رصد الخطاب، ولكن ذلك ليس بمنأى عن الاهتمام بدراسة الشكل الفني فيه، وكل ذلك ضمن دائرة خاصة هي الحركة الأدبية في الأردن، وأخرى عامة هي حركة الرواية في إطارها العربي، وينطلق الكركي في نقده من جانب ظل هاجسه على مدى كثير من كتاباته، وهذا الجانب هو الموروث أو البعث الحضاري للقديم، الذي دأب

---

1. الكركي، خالد،الرواية في الأردن " مقدمة " ،الجامعة الأردنية، عمان، د ط، 1986، ص7، وقد عنون العمل الأول لأبي غنيمة بـ "أغاني الليل" الصادر في دمشق سنة 1922، وهي مجموعة قصص اجتماعية أخلاقية أدبية.

الكركي على الحفاظ على جدّته وعدم اندثاره؛ ليقف مدافعاً عن الحضارة العربية في وجه الغزو الأجنبي والصهيوني.

إن منهج الكركي لا يتجاوز دراسة محيط الكاتب وثقافته والجو العام الذي ينبت ذلك الإنتاج، ويشير إلى هذا بقوله : "إن الرواية كما هو الفن كله، كشف للتحولات في المجتمع ومعوقات هذه التحولات وكثيراً ما تكون هذه الصورة أكثر دلالة من التاريخ الرسمي الذي يغيّب كثيراً من الحقائق، ولا يستطيع النفاذ إلى أعماق التحولات الاجتماعية، فهو يرصد شخوصا ظاهرين للعيان، كما أنه في مجمله سرد مباشر، أمّا الرواية فهي العالم الحقيقي للناس : بشخوصهم وعلاقاتهم وانكساراتهم ورؤاهم، هذا إذا كانت الرواية متصلة بالحياة لا بهوامش الحياة ، وبأصحاب الحق في الحياة لا بالذين يسلبون هذا الحق، ويكتبها الروائيون الفنانون لا الزاحفون على الفن بغير قيم ورؤى وقضية"[1].

إن كلامه السابق يدلّ على مدى اهتمامه بالسيرة الشخصية، أو المحيط، سواء كان ذلك للكتّاب أم للنص الذي تتم دراسته، وبالطبع فهو ملمح من ملامح المنهج التاريخي الذي يضع هذه الظاهرة الفنية تحت مجهر التاريخ وذلك ضمن الفترة من "1937- 1985"، إذ سعى الناقد في تحليله للنصوص الروائية إلى كشف القيم الحياتية والفنية فيها، وعمد إلى تقسيمها ضمن اتجاهات محددة، فكل مجموعة لها رؤاها واتجاهها الذي يمثلها وتمثله.*

ولن نغفل في منهج الكركي النقدي الموسع ، المنهج النفسي الذي يعالج فيه بعض الأعمال الروائية، ونلحظ ذلك في إصداره بعض المعالجات التي تنمّ عن

---

1. الكركي، الرواية في الأردن ، ص9.

* يستطيع قارئ هذه الدراسة عن الرواية في الأردن الاطلاع على تلك الاتجاهات التي ضمنها الكتاب والتي تضع كل محاولة روائية أو قصصية وفق ما يتفق مع المرحلة الزمنية التي نشأت فيها ففي الفصل الأول يدرج الكركي نموذجين هما:

أ- القصص التاريخي.

ب- المحاولات الأولى في الكتابة في الهم الاجتماعي . ثم يتبع ذلك بتجارب في القصة الطويلة في الفترة بين 48- 1966 منهياً بمرحلة التأسيس في سنة 1967.

ملمح نفسي يعالج فيه العمل الروائي مفسراً بعض الأحداث ، ومن ذلك ما ذكره في قراءته لرواية إبراهيم نصر الله "براري الحمى"، يقول:" إن التوتر النفسي قد صبغ العمل كله، كما إن الشاعرية قد سيطرت على لغته ورسمت غربة شخوصه وقسوة ظروفهم" [1].

ومن الدراسات الأخرى التي ظلت تشكل هاجساً للكركي يدفعه دوماً للبحث والدراسة دراسته لصاحبه المتنبي ولشعره الذي يقول عنه : "تغري قصائد المتنبي من يتلقاها بإعادة القراءة لما تبعثه ربّما من "رونق عجيب"[2]، ودهشة لا يجد أحياناً تسويغاً نقدياً لها في سياق المعرفة الأدبية التي تشكلت لديه : نظريات ومناهج ودراسات عن الاستقبال والتلقي"[3].

فهاهو الكركي ينبري للدفاع عن صاحبه، وهو ليس دفاعاً عن باطل؛ لأنه يتحرى الحياد دوماً في إطلاق إصدارته النقدية، وفي هذه الدراسة يحاول التركيز على عدد من القضايا النقدية في شعر المتنبي منها : مسألة سلطة النص وهي قريبة من التصور النقدي الذي يتحدث عن " موت المؤلف"،[4] وفي ذلك يعرض للدراسات التي لم تتناول شعر أبي الطيب تناولاً قيماً، مفسراً ذلك بعدة أمور منها عدم امتلاك الأدوات النقدية التي تنفذ إلى إسرار القصيدة، و لأن فيها فائدة "باعتبارها مقدمات في

1. الكركي، الرواية في الأردن ، ص 125، تجدر الإشارة أن المنهج النفسي بدأ بشكل علمي منظم مع بداية علم النفس ذاته منذ مائة عام على وجه التحديد في نهاية القرن التاسع عشر بصدور مؤلفات" فرويد" في التحليل النفسي وتأسيسه لعلم النفس، استعان في هذا التأسيس بدراسة ظواهر الإبداع في الأدب والفن، كتجليات للظواهر النفسية، للمزيد ينظر، فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط 1، 1997، ص63 وما بعدها.

2. مصطلح للجاحظ في حديثه الذي ينتظر فيه للعرب من حيث إجادة القصيد، والأرجاز، والمنثور، والأسجاع، والمزدوج وما لا يزدوج .ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، تحقيق عبد السلام هارون دار الجيل، بيروت، د ط، د ت، ص29.

3. الكركي، خالد، الرونق العجيب قراءة في شعر المتنبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 13.

4. إن موت المؤلف يهدف إلى أحياء القارئ وتفعيل دوره الذي يجب أن يعمل به بعيدا عن هيمنة المؤلف ووصايته على النص، ويعدُّ رولان بارت أول من أعلن هذا الاتجاه النقدي، للمزيد، ينظر، بارت، رولان، درس السيميولوجيا، مقالة ضمن الكتاب بعنوان "موت المؤلف"، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط3، 1993، ص 85، وينظر، فضل، مناهج النقد المعاصر، ص 115- 116.

النظر اللغوي والنحوي الذي شكل شعره الكثير من الأسئلة في سياقه "[1]، ثم إن هذه الدراسات "لا تقرأ شعره -أي شعر المتنبي - من حيث هو قيمة فنية عالية، ومعرفة شعرية أخذت شكلها العالي من الفن واللغة والرؤية والإيقاع والصورة"[2] ويسعى الكركي في قراءته لشعر المتنبي إلى التخلص من شخصه وسطوته على النص، والتعامل مع النص في حضور دون سلطة المتنبي.

وفي رأيي أن اتجاهه هذا ينحو منحى مّا بعد البنيوية" فيما يتعلق بـ " موت المؤلف" في إعلان ولادة القارئ الذي سيحل محل الذات المبدعة، مكوناً ذاتاً جديدةً في إعادة إنتاج النص، وهو يختلف عن المنهج البنيوي الذي يتجه إلى الاعتقاد بأن النظام النصي نظام قائم بذاته، ولا يحتاج إلى أية عناصر خارجية تفسّره[3].

أما القضايا النقدية الأخرى التي طرحها في دراسته للمتنبي، فهي تركز على الصلة بما عرضناه سابقاً من "سلطة النص"، تركيزه على روح المتلقي التي تتلقى النص بحثاً ودراسة وتحليلاً، وهنا ينوّه إلى أهمية الأدوات التي يجب على المتلقي امتلاكها لقراءة النص وتحليله، وبذلك لا يغفل الدراسات النقدية الحديثة في طرائق القراءة والتأويل[4] مع تسليط الضوء على أمر مهم هو عنده " أبعد من التذوق والإدراك والتفسير، وهو استعادة الدهشة الأولى للإبداع وتشكّل النص"[5] فالنص عنده له حياة تبقى لذاك المتلقي وتبقى للنص، وكأنهما في رأيي قلبان في جسد واحد.

وفي سياق اخر يتصل بنقد الكركي، فإننا نلمح اهتمامه بالحياة الشخصية التي سبق وتحدثنا عنها يقول في شعر المتنبي : "عبقرية التشكيل، وإشعاع فني يبعث

1. الكركي، الرونق العجيب، ص.14.
2. المصدر نفسه، ص 14.
3. ينظر، الرويلي، ميجان، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص152- 155.
4. تعتبر نظرية التلقي ألمانية المنشأ، وقد عبرت عنها كتابات كل من هانز روبرت ياوس " و"ولفجانج إيزر"، ينظر، هولب، روبرت، نظرية التلقي؛ مقدمة نقدية، ترجمة : عز الدين إسماعيل، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة رقم 97، ط1، 1994، ص 152- 156.
5. الكركي، الرونق العجيب، ص19.

نشوة ذاتية في روح المتلقي ويوقد السؤال في عقله حتى يعيد تمثل التجربة كما صاغها المتنبي للمرة الأولى..!!.."[1].

ليس غريباً أن يقول الكركي ما قال في صاحبه أبي الطيب، بل ليس غريباً أن تقوم دراسات على شعر المتنبي نقداً وشرحاً وتحليلاً، وليس غريباً أن يكون الكركي من الأشخاص الذين كتبوا فأبدعوا في شعر المتنبي، ودراسته في الصائح المحكي تؤكد ذلك.

يقول الكركي في حضور المتنبي وشعره:" هو الطاقة التي تتجدد في الشعر العربي منذ زمانه إلى يومنا هذا "[2]، ولعلّ الغاية كما يقول الكركي من وضع المتنبي مرآة للآخرين: أن نرى أنفسنا جيداً في الحركة النقدية وأن نفكر ملياً، هل من سيقدم على طبقات الشعراء العرب في القرن العشرين ليوقف هذا الخلط الكثير الذي يقع الآن بين الغث والسمين، ويوقف طغيان المضمون في الأحكام النقدية على الشعراء[3].

إن منهجية الكركي في دراسة المتنبي، تتحدد بتطلعاته ورؤاه النقدية، التي تنشد حاضراً ممزقاً بماضٍ جميل، له ماله من القوة والألفة التي تسري في جسد أمة ممزقة حتى الوريد ولا أبالغ إن قلت : إنها رؤية نقدية شمولية، بكل ما تعنيه من معنى، و في كلِّ مجالات الحياة، وتلك القراءة لشعر أبي الطيب وصورته التي يحاول تتبعها ورسم آفاق تشكلها في الشعر العربي الحديث، لهي خير شاهد على ذلك وخير دليل.

إنها الأمة مجسّدة بروح المتنبي في فكر الكركي النقدي، والإشارات سواءً بالتلميح أم بالتصريح واضحة في كتاباته، يقول" لذلك نقرأ عروق الذهب التي شكلّت ديوانه، وقلقه، وسفره العظيم في اللغة والإيقاع والصورة، والتحدي، بحثاً عن جناحين تنهض بهما الأمة من كبوة الشعوبية والتجزئة والعجمة؛ وتستعيد مكانها

---

1. الكركي، الرونق العجيب ، ص 17- 18.

2. الكركي، خالد، الصائح المحكي : صورة المتنبي في الشعر العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص14.

3. القيسي، حمى الكتابة، ص28.

تحت شمس الزمان، حاملة معها روح ديوانها وشاعرها الذي كان دمه كفنــه يــوم هوى في صحراء التيه على يد قاتلٍ مأجور"[1].

ويرى زياد الزعبي أن كتاب "الصائح المحكي" للكركي، يمثل صورة تاريخية تنحل في الراهن لترسم مسارات عميقة الحضور في الفن والحياة، وكذلك المواقــف الإنسانية عموماً والقومية خصوصاً، وهي تصل أيضا إلى التكوينات الفنيــة التــي تحكمها الرؤى الفكرية والروحية للشعراء وقدراتهم وكفاء اتهم في الــسيطرة علــى نتاجهم الفني والصورة التي يخرج بها [2]، لذلك جاء الصائح ليعمق موروثاً لايمكــن إغفاله ضمن إطاره العربي والإسلامي، وهاهي عنواناتــه تــشي بــذاك الامتــداد للموروث، إذ جعله المؤلف في أربعة محاور تتلاقح فيما بينها ويــصل كــلٌّ منهــا الآخر؛ للوصول إلى الرؤية التاريخية والنقدية للكركي، التــي يتوّجهــا صــاحبها بإفرازات ذاك الموروث- المتنبي- في الشعر العربي الحديث، وهي نماذج شــعرية لعدد من الشعراء، جعلوا المتنبي مادة خاما لنتاجهم وإبداعهم الفني، محملين صورته رؤاهم وتطلعاتهم المستقبلية.

يطرح الكركي في الصائح المحكي رؤيته ضمن رؤىً مرحلية للمتنبي، إذ بدأ بمرحلة الأنموذج، وهي تعكس نماذج لشعراء المدرسة الكلاســيكية، جيــل البعــث والأحياء، يحاول قائلوها قراءة التراث بشكل جديد أو استكمال ما مضى من صــور الماضي، والكركي يعرض فيها لعدد من الأحكام النقدية التي أصدرت بحــق تلــك القصائد ومدى التوافق والاختلاف فيما بينها وبين قصائد المتنبي، وبتلــك التقدمــة للأنموذج تظهر ملامح بصورة " البطل" المتنبي في الشعر العربي الحديث ، وبعــدها بفترة صورة الرمز أو القناع، وفق مرحلة تتوافق والاستعمال الشعري للرمز بمــا يخدم الرؤية والحال.

إنّ الناظر في تلك المراحل التي عنونها كتــاب الــصائح المحكــي، يجــد الأطروحة النقدية التي يحاول الكركي بناءها على أساس تاريخي متناســق، وكــأن

---

1. الكركي، الصائح المحكي، ص 14.

2. ينظر، الزعبي، زياد، الصائح المحكي .. الآخرون الصدى، المجلة الثقافية، الجامعة الأردنيــة ع63، 2005، ص 309.

مابين السطور سطور ومابين المرحلة مراحل تنفذ الرؤية من خلالها، إذ نقد الحاضر من خلال نقد الماضي وصورته.

ثم ينقلنا المؤلف وجها لوجه لمشاهدة" الكتاب" لأدونيس، فيقدم عرضاً تفصيلياً له؛ ليكشف تلك الرؤية التي يطرحها أدونيس في "الكتاب" الذي يستحضر بنصه المتنبئ الأول ليقدم نفسه متنبئا ثانياً، وهذا الانجاز جعل الكركي يقول فيه "والكتاب بناء فني ضخم ومعقد، ويحتاج إلى متابعة دقيقة لفهم أبعاده ورؤاه وفيه أصوات متعددة، وهو صورة باهرة للمتنبي أولاً، وشاعرية أدونيس ثانياً"[1] ولكن هذا الأمر لا يعني اتفاق الكركي مع كل ما جاء فيه، وبالأخص الأسلوب، فهو ليس مع أسلوب الانتقاء والإ بعاد في المواقف والأحداث التاريخية، وهو أمر يمثل الرؤية الفردية والقصدية في كتابته.

وفي صدد الحديث عن الانتقاء فإننا نرى الكركي، ينحاز إلى تخيّر جيد الأدب من غيره، ويكاد في كتاباته سواءً الأدبية أم النقدية، أو حتى الشعرية منها أن ينحو هذا المنحى، وقد وصف البعض هذا الأسلوب النقدي بـ"النقد الشمولي" الذي يتقاطع نفسياً مع النصوص، ويعبر عنه بكتابة "نص على نص" ومثال ذلك كتاب " حماسة الشهداء"[2].

يبين الكركي منهجه النقدي في "حماسة الشهداء" الذي يلتزم فيه بانتقاء جيد الأدب مما يجعله كما يقول يتحول إلى النقد، عكس مؤرخ الأدب الذي يجمع الغث والسمين، وفي مجال نقد النص يذهب إلى التعامل مع النص تعاملاً كلياً، فلا يلجأ إلى تفكيكه، بل يحاول إضاءته من جوانبه المختلفة، وأحياناً يجري بعض التعديلات والتقسيمات داخله؛ وذلك بغية تعميق وتجلية الدراسة[3].

إننا نلمح في مسلك الكركي النقدي حداثة من نوع جديد، وخصوصاً في قراءة النصوص، فمع تقديره للمناهج النقدية الحديثة ومن يسلك طرائقها كالتفكيكية والتاريخية والاجتماعية، إلا أنه لا يضع نفسه مقيداً في دائرة واحدة محددة، تحكم

---

1. الكركي، الصائح المحكي، ص 210
2. ينظر القيسي، حمى الكتابة، ص 28.
3. المصدر نفسه، ص29.

صدارته النقدية، ومع كل ذلك فإننا نجد أنه يميل إلى المنهج التاريخي بشكل غالب في كتاباته، وقد وصفه بعضهم " بالناقد التاريخي الجديد"،[1] لأن هذه السمة بارزة في طريقته النقدية، التي غالباً ما تلجأ إلى التاريخ في استقراء النصوص الحداثية.

يحدّد الكركي محاور دراسته لــ " حماسة الشهداء " بمحاولة العبور إلى عالم الشهداء كما يصوّره الشعر العربي الحديث، وفي اختياره للنصوص الشعرية، يؤثر النصوص ذات الدلالة العامة التي تحمل الرؤية دون التقيد بمعايير نقدية صــــارمة، علما بأنه لا يغفل باقي القصائد بل يحاول التطرق إليها جميعــا، وبـــالأخص التـــي تميزت في مستويي الرؤية والتشكيل2، وقد حرص في منهجه الابتعاد عن التفكيـــك الذي يذهب بروح النص، ويضرب مثالاً على ذلك أنك " لا تستطيع أن تذهب إلـــى لوحته لتعزل الألوان إن كانت جميلة أم لا لأن الألوان هي روح الفنان"[3] ، ومع ذلك فهو يحترم لغيره من النقاد لجوءهم إلى المنهج التفكيكي في دراسة النصوص.

يصف إحسان عباس دراسة الكركي في"حماســـة الـــشهداء " " بالاستقـــصاء والشمول في النظر، مع استشراف الذُّرى الفنية الشاهقة في كل مرحلة، ودارس هذه الظاهرة شديد الوعي بالبعدين الزماني والمكاني اللذين ينتظمان أجـــزاء الظـــاهرة وتفرعاتها، مثلما أنه حرٌّ مطلق التجاوب مع العناصر الجمالية في هذه التجربة الفذة التي منحت الفن الشعري الحديث طاقات جديدة، في التشكيل الفني، وجـــرأة علـــى

---

1. وهو ما ذهب إليه الباحث الجزائري حفناوي بعلي حين قال: يعبر الكركي عن اتجاه في النقد يمكن أن نسميه بالمفهوم الجديد "التاريخية الحديدة" للمزيد ينظر بعلي، حفناوي، خالـــد الكركـــي المفكر الناقد" الرؤية والمنهج، بحث عن أفق جديد، دراسة مطبوعة في كتاب: منازل الـــنص، مراشده، عبد الرحيم، ص60.

2. ينظر الكركي، خالد، حماسة الشهداء، المؤسسة العربية للدراسات والنـــشر، بيـــروت، ط 1، 1998، ص144.

3. القيسي، حمى الكتابة، ص 29، وكذلك يضرب مثالاً الاستخدام المدرسي لهذا المـــنهج فـــي وصف اللغة والمفردات، وقضية الوحدة في القصيد قضية موسعة وقد تحدّث عدد كبير من النقاد الغربيين والنقاد العرب المعاصرين عن تشبيه القصيدة بالكائن الحي، ولا ننسى في هـــذا المقـــام الإشارة إلى أن الحاتمي قد سبقهم إلى ذلك، للمزيد ينظر، ابن رشيق، العمدة في محاسن الـــشعر وآدابه ونقده، ج2، تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، د ت، ص 117.

التغلغل إلى أدق دقائق المواقف الإنسانية، ومرونة في التعامل مع أعسر اللحظات وأشدها حصاراً لقوة الإبداع"[1]

لذا فهو يرى أن الشعر يمثل موقفاً ثقافياً كبيراً في حركة الشعر العربي الحديث وبالتحديد فترة ما بعد حرب 1948م، التي تميزت عن سابقتها من جيل الشعراء السابقين بالنّمو والتطور، وهو يسمي ذاك الجيل الجديد بـ "الجيل الثاني" لكن الصفة العامة عنده واحدة، أي الاتصال الزمني لمعنى واحد وهو الحضور الدائم لزمن الخالدين.

والملاحظ أن اختيارات الكركي للنصوص الشعرية، كانت تتفق وتطلعات المرحلة الزمنية التي تعبر عنها والظرف الذي جاءت فيه، متوحدة في الموضوع الأم وهو الشهادة والشهيد، وتتعالق هذه النصوص ودراستها بأخرى خصصت للشهداء القادة في الإسلام، وهي استكمال لسابقتها ويهدف من خلالها الكركي إلى إضاءة مفهوم ثقافة المقاومة للنفاذ إلى مستقبل وحاضر مشرقين.

نخلص إذن، أنّ عمله كان يهدف إلى نقد الحاضر من خلال استجلاء صور الشهادة المشرقة، سواء على المستوى النظري أم العملي ــ مفهوم الشهادة مقابل مواجهة دعوات الآخر الذي يصف الشهادة بالانتحار أو الاندفاع وغيرها من التبريرات الواهيةــ، لذا فالفكرة الرئيسية التي تملكه هي "تقديمه النموذج الإيماني والنفسي من خلال أمثلة للشهادة في سبيل الله إلى هذا الزمان الذي يعتري فيه التردد والشك أرواح كثيرين من الجاحدين"[2].

ولا ابتعد كثيراً عن خط مسار النقد لدى الكركي، حيث انتقل إلى كتاباته ودراساته النقدية التي توزعت بين محاضرة، أو ندوة، أو مقالة في الصحف والمجلات، والملاحظ أن الرابط بينها هو النواة التي تشكلها وأعني بها الأدب العربي والدراسات الأدبية حوله، والتي اتُّخذت مادة للدّرس، ومن تلك الدراسات

---

1. الكركي، حماسة الشهداء، ص 13

2. الكركي، خالد،منازل الأرجوان الشهداء القادة في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات ولنشر، بيروت، ط1، 2002، ص 28.

الأدبية مؤلفه المعنون بـ"دم المدائن والقصيد" الذي يضم عدداً من الدراسات والطروحات الكركية النقدية منها:

1. أمسية شعرية في ليلة المتنبي الأخيرة
2. أمسية شعرية مع مظفر النّواب
3. لا تصالح: حوار مع قصيدة أمل دنقل
4. رماح ورايات وهي ثلاثة نصوص:
5. "نص مؤتة ونص بغداد
6. ونص القدس"
7. وفي الكتاب أيضا نصوص في الثقافة والمشهد الثقافي
8. "الثقافة العربية وتحديات العصر/ الثقافة في الأردن- آفاق وتحديات".

تشير النظرة في تلك العنوانات التي ضمها الكتاب، إلى أن معظمها دراسة في نقد الثقافة وما يتصل بها من موضوعات أدبية وثقافية، و هي في مجملها حواريات يستجلي من خلالها الواقع المأزوم حديثاً متكئاً على الماضي، ورابطاً ذلك بحديث يستشرف فيه المستقبل كما يراه، فتجد بين عنواناتها ملامح الماضي بكل صراحة ووضوح، إذ يدخلنا إلى حماسة أبي تمام التي يتتبع من خلالها " صورة الإنسان العربي في الباب الأول من الكتاب، وهو باب الحماسة الذي أخذت المختارات اسمها منه. وصار قاعدة لاختيارات شعرية لاحقة حملت روح الحماسة الأولى"[1].

وتأتي دراسته للحماسة بعد تقدمة في نفس الكتاب بموضوع الثقافة العربية وتحديات العصر، وآخر بعنوان "إغاثة الأمة بكشف الغمة"، وكأن اختياره لترتيب موضوعات الكتاب ينحو منحى عكسياً من الحاضر إلى الماضي بغية استجلاء الحاضر بالماضي،وهو في رأيي تعالق نقدي من جهتي الموضوع والزمان، يبرز فيه دور المثقف الذي يبحث عنه الكركي في مساره النقدي، كيف لا وهو ينتقد مثقف

---

1. الكركي، خالد، دم المدائن والقصيد "هواجس عربية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2000م، ص 63.

اليوم بتاريخ الماضي وأصالته_ ولا يُطفئ من جهة أخرى نوراً من الحاضر يبــرز هنا وهناك.

ويمكنني القول إن عمل الكركي الذ قدي يقــع ضــمن مــا يــسمى" بالنقــد المنظوماتي"وهو نقد يمكن لأ صحابه تشفيره وفصله، كما أن هذا النقــد يمكــن أن يتّرحل في المكان والزمان مكتسباً القوة والتأثير أو فاقداً لهمــا بحــسب الوضــع، والمرحلة والممارِس[1] .

خالد الكركي والأدب المقارن:

بإشراقةالعين الناقد ة، وبكل ذاك الكمّ المعرفي في فكــر الكركــي تــوافرت أشرعة الناقد المقارن لديه، وبالرجوع إلى أولى لقاءاته في هذا المجال نجدها فــي الثمانيات من القرن المنصرم في دراسة له معنونة بــ"المــنهج والمــصطلح فــي المحاولات العربية الأولى في الأدب المقارن" وكان ذلك ضمن فعاليــات المــؤتمر الأول للمقارنين العرب في عنابه من 8_12/ 7/ 1984، وقــد انبثــق عــن هــذا المؤتمر" الرابطة العربية للأدب المقارن"، وانتخب للرابطة أعــضاء مــن الــدول العربية كان من بينهم الدكتور خالد الكركي [2]؛ وتجدر الإشارة إلى أنه قــد شــارك بمداخلة سابقة في ملتقى سابق للمؤتمر، هي "صورة ا لانجليز في أدب احمد فــارس الشدياق"[3]

إذن لم تقف مفكرة الكركي عند النقد فقط، بل تعدتها إلى أمور أخرى كثيرة من ضمنها دراسات في الأدب المقارن، فكانت تلك الإسهامات وذاك الحضور على

1ينظر سعيد، إدوارد، تأملات حول المنف ى ومقالات أخرى، ترجمة :ثــائر ديــب، دار الأدب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004، ص 110.

2ينظر، الخطيب، حــسام ، آفــاق الأدب المقــارن، عربيــاً وعالميــاً، دار الفكــر العربــي، بيروت،1999، ص 273ومابعدها، وتجدر الإ شارة إلى أن هذا المؤتمر سبق بملتقى دولي بهــذا الخصوص في جام عة عنابة في الفترة بين 14- 19 من شهر أيار سنة 1983، وكان الكركــي أحد المدعوين.

3. الكركي، خالد، صورالانجليز في أدب أحمد فارس الشدياق، مجلــة دراســات، الجامعــة الأردنية م 12، ع3، 1985، ص21.

الصعيدين المحلي والخارجي، لتتشكل منهجيـــة الكركـــي فـــي الأدب المقـــارن، ولاستيضاحها سنتطرق لدراساته في هذا المجال:

أولاً: صورة الانجليز في أدب أحمد فارس الشدياق ، وقد حاول الكركي فيها، تقـــديم فهم لعلاقة العرب بالغرب في العصر الحديث، متخذاً من الشدياق أنموذجـــاً لهـــذه الدراسة، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة بحثه قائلاً : "هذه دراسة في إطار العلاقة بين العرب والغرب في القرن التاسع عشر من خلال تتبع صورة المجتمع الانجليزي في كتابات أحمد فارس الشدياق "ت1887"[1]، وإسهامات الشدياق التـــي حثـــت الكركـــي لتناولها نابعة من تلك المعاشرة مع المجتمعات الغربية" فقد أقام الشدياق في بريطانيا لفترات طويلة بـــين عـــامي 1846 و 1857، وفـــي هـــذه الفتـــرة نـــشر كتابـــه المشهور"الساق على الساق " 1855، وكتب اثنين آخرين يبحثان في البلـــدان التـــي زارها، وهما"كشف المخبا عن فنون أوروبا " و" والواسطة في معرفـــة أحـــوال مالطة" وقد نشر سنة 1866م"[2] .

ركز الكركي في دراسته على انطباعات الشدياق وآرائه ومقارناتـــه حـــول المجتمع الانجليزي، وذلك من جميع نواحي اللقاء بين الشدياق وذاك المجتمع، وقـــد خلص الكركي إلى تلك الدقة في الملاحظة والتسجيل للواقع المعيش فـــي المجتمـــع الانجليزي، وقد ظهر ذلك من خلال سعة الاطلاع التـــي لوحظـــت فـــي تحليلاتـــه وملاحظاته التي شكلت فيما بعد سجلاً تاريخياً وأدبياً لدارس المجتمع الغربي.

ومما توصَّل إليه الكركي أيضاً الأسلوب الفني الذي اتبعه الشدياق في الساق والعقلاني في الكشف، كما تتضح لديه معالم الصحفي المتمثلة في الشدياق من بحث وتدقيق وتحليل وحرص على جمع المعلومة بكل دقة ومصداقية، ويقـــدم الكركـــي تعليلاً على ذلك بمنحى المثقف العالم أو بمعنى الضدّ غير المندهش بالعالم الجديـــد الغربي، فالشدياق كما يقول عنه الكركي " لـــم يكـــن مبهـــوراً، وقـــدم انطباعاتـــه بموضوعية الباحث أحياناً، ومزاج الفنان في أحيان أخـــرى كثيـــرة "[3] ويـــضيف أن

---

1. الكركي، صورة الانجليز في أدب أحمد فارس الشدياق ، ص 21.
2. المصدر نفسه ، ص 21.
3. المصدر نفسه ، ص 50.

الشدياق" كان فناناً كبيراً ومثقفاً تجاوز صدمة الثقافة أو دهشة الجديد في الحـــضارة الغربية".[1]

ومن ملاحظات وتعليقات الكركي نجد أ ن منهجه يتحدد بتحليل النصوص التي يقدمها الكتاب، وقد سبق ت الإشارة إلى مدى اعتماد الكركي على النص في خلوصاته النقدية، وهاهو يتابعها في دراساته المقارنة.

أما بحثه المعنون بـ ـــ" المنهج والمصطلح في المحاولات العربية الأولى فـــي الأدب المقارن" فهو في رأيي متابعة لما سبق في دراسة الشدياق، يبرز الكركي فيه الإطلالة الأولى للأدب المقارن في كتابات أدباء الشام في النصف الأول من القـــرن العشرين، وما يجعل هذه الدراسة تختلف في بعض جوانب تلقيهـــا عـــن ســـابقتها، طريقة التناول التي يراها الكركي مختلفة عما مضى كانطباعات الشدياق، وفي ذلك يشير إلى المدرسة الأمريكية التي تنحو منحى جديداً في الأدب المقارن، إذ يـــشمل الأدب المقارن فيها الا هتمام بالعلاقات التي تقوم بين أدبين مختلفين في اللغـــة عـــن بعضهما قد يكون ذلك ضمن أطر معينة مختلفة كالمكان والجنس، أو بعبارة أخـــرى القومية المختلفة بين أدبين متغايرين.[2]

وفي عرضه نجد إشارة لـ رؤى الأدب المقارن كما اتضحت فـــي المدرســـة الأمريكية، ولعل هذا يظهر في در اسة أخرى له نستطيع تلمس ذلك التأثير للمدرسة الأمريكية في الطريقة والتحليل الذي أقا مه عليه دراسته الموسومة بـ ـــ" بـــين الخيـــام وعرار: دراسة في ترجمة عرار للرباعيات وأثرها في شعره"[3]

---

1. الكركي، صورة الانجليز في أدب أحمد فارس الشدياق ، ص 50

2. ينظر، الكركي، خالد، المنهج والمصطلح في المحاولات العربية الأولى في الأدب المقـــارن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص 71 وما بعدها.

3.قدمت هذه الدراسات في الملتقى الثاني للرابطة العربية للأدب المقارن الذي عقد في جامعـــة دمشق، صيف عام 1986، وهي منشورة في كتاب دم المدائن والقصيد، ص 235 وما بعدها.

يقدم الكركي للبحث بتمهيد يتناول فيه عرار المثقف الثوري ويتناول جانباً من سيرة حياته يعرض فيه رؤاه وتطلعاته وينهي مقدمته بمقطوعة من أهم قصائده الطـوال التي كما يقول: " تحمل آراءه في الحياة"[1]

يتناول الكركي ديوان عرار "عشيات وادي اليابس " مستجّلياً ملامـح التـأثير الذي تركته رباعيات الخيام في شعره، وقد صرّح بذلك عرار بقوله : "وقد فاتني أن أخبركم أنني رجل طروب، وأنّي في حياتي الطروبة أفلاطوني الطريقة، ابيقـوري المذهب، خيامي المشرب، ديوجيني المسلك، وأن لـي فلسفة خاصة هي مزج من هذه المذاهب الفلسفية الأربعة..."[2]

من كلمات عرار السابقة انطلق الكركي باحثاً عن الخيام في شعر عرار، وقد اعتمد كتابات البدوي الملثم لتقصي الحياة والفكر اللذين عاشهما عـرار، فيورد تلـك التوقيعات التي توضّح طبع الحياة العرارية بشتى مراحلهـا علـى الأغلـب، ويـرى الكركي أن"اطلاع عرار على ترجمات البستاني، والسباعي، وأمين نخلة، ومعرفته بالفارسية قد جعلته قادراً على تقييم جهودهم، فقدم البستاني، وجادل في دقة ترجمـة نخله عن الفرنسية فقط، ويبدو أن إحساسه بعدم كمال أي من الترجمات، مع إشادته بترجمة البستاني، قد دفعه إلى تقديم ترجمته النثرية معتمداً علـى عنايتـه بالخيـام ورباعياته، ومعرفته بالفارسية..."[3] ، كما أن الكركي يلاحظ اختلاف الترجمة بـين الجزء الذي نشره عرارفي " منيرفا"والنص المخطوط، وتجدر الإشـارة إلـى أن نص منيرفا منشور في السنة الثالثة -العدد العاشر/ كانون الثاني 1925.

يقدم الكركي في دراسته السابقة مقارنة بين بعض الترجمات الشعرية، وبين ترجمة عرار، متلمساً بذلك المقدار الذي استطاع عرار الوصول إليه في نقل روح الخيـام ومن ذلك" زوايا الأسئلة الكبرى التي طرحها الخيام؛ وواجه العجز عن الوصول إلى إجاباتها في العكوف على الحياة الجميلة التي لابد وأنها زائلة .... إن هذه الأسـئلة

---

1. الكركي، دم المدائن والقصيد ، ص 241، ومنها قوله:

بين الخرابيش لا عبدٌ ولا أمةٌ   ولا أرقاءُ في أزياء أحرار

2. الملثم، البدوي، عرار شاعر الأردن، درا القلم، بيروت، د ط،1980، ص 76، 77.

3. الكركي، دم المدائن والقصيد، ص 248

مطروحة في شعر عرار "[1]، ومنجانب آخر لا ينفي _ الكركي_ تأثر عرار بـــأبي نواس والخيام وهو ما سماه الناعوري" الغواية، الاستغفار، والغفران" عند ثلاثتهم[2].

2.1.2.2 الشعر والرموز الشعرية:

إن الناظر في حياة الكركي الفكرية والثقافية، يجد للشعر فيها حيــزاً كبيــراً، وذلك على مستويين:

أولا: ما كتبه من دراسات ومقالات نقدية حول الشعر.

ثانياً: الشعر والكتابة الشعرية لديه.

لقد تعددت الدراسات التي تناولها الكركي، والمطّلع على تلك الدراسات ولو بنظرة عجلى، يجد أ ن للشعر فيها مساحة إن لم أقل كبيرة جداً فهي ليست بالــشيء القليل، حتى بلغ الأمر إلى أن تصبح بعض مقالاته وثائق شعرية، تنتقل مــن زمــن إلى زمن ومن شاعر إلى آخر، ومن لغة إلى أخرى.

بدءاً، سأحاول تتبع مكوكية الشعر لدى الكركي، وفي البدايات ستكون مقالاته التي نشرت في جريدة الرأي، في كتاب مطبوع لخالــد الكركــي بعنــوان " أوراق عربية"، الحلقة الأولى لسبر سرّ الشعر عنده، أو بعبارة أخرى ذاك الحضور الواسع لجنبات الشعر أبياتاً شعرية من غابر الزمان إلى حاضره، أو كلمات شعرية منثورة بعضها يرتسم بوزن وقافية والآخر شعـ ريّ بدون وزن، وسأشير هنا لأسلوب الوفادة الشعرية الذي تميز به الكركي في دراسة نصوص الشعر، مستعيناً بإحدى الدراسات السابقة كمدخل للموضوع.

يقول صلاح جرار في مـ عرض الحديث عن الحضور الشعري فــي نــص الكركي:

---

1. الكركي، دم المدائن والقصيد ، ص 251، 252.

2ينظر الناعوري، عيسى، "الغواية: الاستغفار، والغفران بــين أبــي نــواس وعمــر الخيــام ومصطفى وهبي التل، أفكار،ع 65 آب، 1983، ص 11 وما بعــدها، ويــشير الكركــي إلــى عزوف عرار عن ترجمة رباعيات التوبة الخيامة، مما يجعلـ ه يظن أن عرار لم يكــن صــاحب مشاعر توبة عميقة، وهي مقاربة نفسية يراها الكركي في تحليله لاتجاه شعر عرار.

"الذي يقرأ نصوص الكركي يلمح كذلك أنه وهو يكتب نصّه يكون حاضراً من الشعراء الجاهلين والأمويين والعبّاسين والأيوبيين والأندلسيين والمهجرين والمحدثين والمعاصرين كل يريد أن يملي عليه، فيحسن وفادتهم ويسعفهم بالقبول ويحسن ردّهم بعد أن يوظِّف عيون شعرهم في نصّه أروع توظيف وأبدعه، فنجدهم دائماً معه في نصّه وبين سطوره ، حتى ليشعر القارئ لنص الكركي أن الشعر ينبجس من بين سطوره كما تنبجس الينابيع من سطح الأرض"[1]

تلك الوفادة للشعراء والأدباء التي أشار إليها "جرّار" والكركي بالطبع هو المضيف فيها، من أروع ما قد يوصف به عمل الكركي ، ويذهب بي قوله أن أتصوّر الكركي كمخرج سينمائي يوزع الأدوار على الممثلين حسب مايتطلبه العمل الفني، وهم الشعراء والأدباء من قديم الزمان وحديثه، ولا يغفل أن يجعل نفسه في بعض الأحيان الحكواتي الذي يسرد مثلاً قصة الزير سالم أو بني هلال.

تعتريني حيرة بأي دراسة أو مقالة أبدأ بالتمثيل على ذاك الحضور الشعري عند الكركي، فلا يكاد يخلو أي عمل له من أقصوصة شعرية على لسان أحد الشعراء، ومن الدراسات التي مرت معنا سابقاً للكركي الجانب الذي تناول فيه صورة الشهادة والشهيد ، وجاء ذلك في عدد من المقالات والكتب، فمثلاً يتعالق النص القرآني الكريم بالنص الشعري لاستيضاح ملامح صورة الشهادة في عصور وأماكن مختلفة، يورد مثلاً أبياتاً في رثاء القائد الشهيد محمد بن حميد الطائي " الخلق الوعر"، وذلك على لسان أبي تمام يقول:

فتىً مات بين الطعن والضّرب ميتةً	تقوم مقام النصر إن فاته النَّصْرُ
وقد كان فوتُ الموتِ سهلاً مردُّهُ	إليه الحِفاظ المرُّ والخُلُقُ الوَعْرُ[2]

1.جرّار، صلاح، خالد الكركي على طريق الشعراء، دراسة مطبوعة في كتاب :منازل النص، مراشده، عبد الرحيم، ص 10.

2. ترددت الأبيات وعنوانها في عدد من كتابات الكركي، والقصيدة لأبي تمام، للمزيد ينظر أبو تمام، حبيب بن أوس، شرح ديوان أبي تمام ضبط معاينة وشروحه وأكملها ايليا حاوي، ط 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981، ص670.

نلحظ في اختياراته تواشـجاً بـين عنوانـات وضـعها لإضـاءة بعـض الموضوعات، ففي البيت السابق وردت جملة "الخلق الـوعر "، التـي يوصـلها بالحاضر في معرض حديثه عن معركة الكرامة، إذ جاء العنوان على النحو الآتـي "معركة الكرامة: درس في الخلق الوعر"[1] وفيه يضيء النور على معركة مفـصلية في المواجهة العربية الصهيونية، يقول :"إنه الخلق الوعر "، والخلـق_ كمـا يقـول شرّاح ديوان أبي تمام لا يمدح بأنه وعر إلا في مثل هذه المواقف الخالدة.

ألم تكن الكرامة إذن درساً في الخلق الوعر!

ولأرواح شهداء الكرامة سلام، ولمن شهد يومها مقاتلاً ومؤازراً سلام".[2]

ولا يغفل الكركي بعض التعليقات التي ذكرت في حق النصوص الـشعرية، كتعليقات وشروحات لعنوانها، وتتبدّى حو ارية الشهيد وشعره في بعـض المواقـف التي يستثير فيها جنده، ومن قبيل ذلك ما استشهد به الكركي في معركة مؤتة للقـادة الثلاثة[3].

وعلى هذا النحو يسير الكركي في رحاب الشعر الذي ينقل صورة الـشهيد ، وينهج نفس النهج في إيراد الشعر في كتابه حماسة الشهداء، وكأني بهـذا الكتـا ب وثيقة شعرية تصور بعد الشهادة الذ ي لطالما أرّ ق فكر الكركي في العديد من كتاباته فيجعل من هذا الكتاب شاهداً على الشعر الذي سبَرَ معالم، ومراحل الـشهادة فـي الإسلام، وبالأخص الشعر العربي الحديث، وهو بذلك يريد تعزيز واستجلاء المرحلة التي تمّر بها الأمة الإسلامي ة، محاولاً بذلك بعث روح الجهاد فيمن يتلقـى كلماتـه،

---

1. محاضره ألقاها الكركي بدعوة من اللجنة الثقافية بجامعة جرش الأهلية بتـاريخ 23، ص 3، ص 2003، وهي مطبوعة في كتاب، ورد ورماح، قراءات في البطولـة، المؤسـسة العربيـة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 113 وما بعدها.

2. المصدر نفسه، ص 131.

3. يورد مثلاً أبيات لعبد الله بن رواحه قائلاً:

فلا وأبي مآب لنأتينها وإن كانت بها عربٌ ورومُ

للمزيد، ينظر، أبو هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ط 1، دار الجيـل، بيروت 1991.

مؤطراً لثقافة المقاومة المتمثلة بالشهادة ودفاتر الشهداء، يقول الكركي في مقدمة كتابه: لقد آثر الباحث أن يجعل موضوعه محصوراً في الشهداء الذين قدّم الشعر حالات استشهادهم، وتتبع رؤاهم وصورهم في حركة بعث الأمة"،[1] لذلك يعمق الكركي حركة البحث بذاك الشعر الذي يختاره، وفق عنوانات تسير بخطىً محددة الهدف، وإن اختلفت فيما بينهما في بعض المواضع، إلا أن الرابط واحد، يؤطر الكركي له منذ بدء الدراسة، وفي بعض الحالات يتجاوز القصائد التي يدعُ لمجالات أخرى تناولها، كشعر الحرب مثلاً.

إن إيراد الشعر في حنايا الكتابة الأدبية عند الكركي، يُقدّم له بعروضات وتحليلات يكون الشعر فيها مفسراً أو مصوراً لتلك الحالات التي يوردها الكركي فكان في اختياراته الشعرية حريصاً جداً من حيث الجودة أو المقام وقائل تلك القصائد، ونلحظ هذا من استشهاداته الشعرية، فعلى سبيل المثال كان للشعر الذي يمثل مراحل من مواقف الأمة الجهادية كفلسطين مثلاً حضورٌ بهيّ، ومن أجل ذلك اختار له نخبة من الشعراء، كعبد الرحيم محمود الذي يقول:

سأحمل روحي على راحتي   وأُلقي بها في مهاوي الرّدى
فإمّا حياةٌ تسُر الصديق   وإمّا مماتٌ يغيظ العِدى[2]

وفي موضع آخر من اختياراته من شعر عبدالرحيم محمود:

لعُمركَ إني أرى مَصرَعي   ولكِن أغُذُّ إليهِ الخُطى..[3]

يحاول الكركي في إضاءاته المتعددة، التي يتلمسها من شعر الشعراء، محاولة بناء رؤية خاصة لمفهوم الشهادة، والرؤيا عنده مكونة من رؤى جزئية تتبع نماذج الشعراء وتطلعاتهم الفكرية، إلاّ أنها في مجملها خاضعة لبنات أفكار الواقع، وفي منظار الكركي رؤية واحدة يسعى إلى إبرازها كرؤية موحدة، تلّم أشلاء الأمة المبعثرة.

---

1. الكركي، حماسة الشهداء، ص 21.

2محمود، عبدالرحيم، ديوان عبدالرحيم محمود، جمع وتقديم كامل السوافيري ، دار العودة،بيروت،د ط، د ت، ص 120، نقلا عن الكركي، حماسة الشهداء ، ص 40.

3. محمود، ديوان عبد الرحيم محمود ، ص 121 نقلاً عن، الكركي، حماسة الشهداء، ص 41.

يسلط الكركي الضوء على صورة البطل المسلم المقاتل والشهيد، محاولاً ضمناً البحث عن صورته على أرض الواقع، ومن ذلك حديثه المطول عن الروح الجعفرية التي استشهدت في معركة مؤتة ، متمثلة في جعفر الطيار وإخوانه من القادة والجند الذين قدّموا أنفسهم في سبيل الله تعالى، ويورد النصوص الشعرية التي رافقت أحداث المعركة، ، ومنها قول جعفر الطيار أثناء المعركة قبل استشهاده:

يا حبذا الجنةُ واقترابها طيبة وبارداً شرابها[1]

وهكذايأبى الكركي إلا أن يشاطره الشعر رؤاه، بل إن الأمر بلغ أن يسري الشعر في كلامه النثري، والقارئ لنصوصه يجد ذلك جلياً واضحاً، ومن ذلك المقالات المنشورة فيجريدة الرأي الأردنية، فعلى الرغم من تنوع موضوعاتها إلا أنك تجد فيها كلاماً شعرياً، يقول في مقالة له بعنوان " وطن خارج زمن النفط":

" يا نجم هذا العمر تعبر في المدى العربي لا قيد يرد الروح..."[2]

هذاالنلطي يقع في مقدمة مقالة الكركي، هو شعر على بحر المتقارب، ولعل التحليل الفني يصل بنا إلىذاك الحزن الذي تُرْجِمَ كلاماً شعرياً، يؤكد حزن الشاعر وهي انزيلحدللحس المرهف، ومثال ذلك كثير في كتاباته، ومن الأمثلة الصحفية الأخرى قوله في مقالة بعنوان "تغريبه مؤابية ": "هي الأرض، تطلع في دفتر الدهر وجه شهيد، وبهجةيف تألق في سهل مؤتة، وا ختال في الأرض، تطلع من فرحة لفتىرمى حجراً فأصاب العدو، وتطلع موجاً من الصبر والجمر، تغدو مضمخة بالنجيع..."[3].

يقع الكلام السابق ضمن شعر التفعيلية، وعلى البحر المتقارب كالمثال السابق، وقد تكون هذه السطور في الأصل أبيات في قصيدة، حُملت في مفكرة الكركي لكن النثر سبلها فأخذت به، ولعلّ العنوان يشي بدليل شعري ، وذلك في كلمة" تغريبة"، مما يجعلنا نعتقد أنها قصيدة في الأصل اتخذت شكل المقام.

وهذه الدراسة لمحاضرة ألقاها الكركي بدعوة من مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي بتاريخ 31، ص 7، ص 2004، ص وهي مطبوعة في ورود رماح، ص 21.

2. الكركي،خالد، أوراق عربية، مكتبة الرأي، د ط، 1990، ص 48.

3. المصدر نفسه، ص 58.

وعلى بحر المتقارب أيضاً تأتي بعض المقاطع في مقالته ، "صباح الخير أيها الوطن"، يقول: "بهي صباحك وأنت تنادي علينا : تعالوا إليَّ..." ونتابع في نفس المقالة"وها قد تألق بين السطور حضورك... نهضنا وزغب القطا يرفعون العيون إليك، ومر مع الفجر صوت يغني " بلادي بلادي"وعطر نشيد يمر على شرفة الدار، يملأ الفضاء صهيلاً ويعلن أنك يا سيد الصبر في الزمن المر، سيف وعطر وجمر، وقنديل أحلامنا..لذاك إذا أظلم الوقت نحمل أشعارنا ونفيء إليك"، [1]وكذلك في الفقرة التي تليها، وكأن المقالة قصيدة شعرية في الوطن، هذا الوطن يتكلم شعراً في قلب الكركي، تزاحم بين النثر والشعر، فجبل قلب الوطن بقلب الكركي.

وهكذا يأتي ذاك الهاجس الشعري ، نثراً في مقالات وكتابات الكركي الذي يخفي عنا سرّاً، أمر ذاك الشاعر الذي جعل النثر قناعاً لبطولة شعره.

أ. الرموز التراثية:

شهدت فترة الستينات من القرن المنصرم تحولات خطيرة في حياة الفكر العربي على مختلف الأصعدة، وهو تحول له امتداداته التاريخية في حياة الأمة العربية والإسلامية التي منيت بنكبات عديدة - لم تكن لتشلّ حركة سيرها نحو الحرية- من بينهما حرب حزيران سنه 1967م، تلك الحرب التي كان لها أثر بالغ في الأدب العربي عموماً والشعر منه خصوصاً.

كان لتلك الأحداث مساحة في فكر الكركي، فعمد إلى دراسة أثرها في الشعر العربي الحديث، وهو ما أطّر له الكركي بمشروع يستقصي الرموز العربية - الإسلامية في الشعر العربي الحديث - شعر التفعيلة، وهذا المشروع كما يقول الكركي في مقدمة دراسته يسعى إلى" فحص إمكانية الرّبط بين أثر حرب حزيران سنة 1967م على الوجدان الإبداعي العربي، وبين ظاهرة تحول عدد كبير من

1.الكركي، أوراق عربية ، ص 88 والأمثلة كثيرة في مقالات الكركي المنشورة بجريدة الرأي، للمزيد ينظر عدداً من المقالات في أوراق عربية، منها مثلاً" العم أبو محمود والعم سام" بداية المقال وهي على البحر المتقارب ص 104، ومقالته"الكتابة على كف الشهيد إبراهيم أبو نحل، نهاية المقال بدءاً ب"صوت"، ص 108.

الشعراء العرب إلى توظيف الرموز العربية الإسلامية، والتخلّي عن اتجاه الشعراء التموزيين الذين أوغلوا في التعامل مع الرموز الإغريقية الشرق أوسطية القديمة"[1] .

ويرى الكركي أن هذا التحول مهم في فهم أبعاد نظرية المعرفة لدى الشعراء العرب أو بمعنى آخر المخزون الثقافي لديهم، وبالأخص ما يتعلق بتـــراث الأمـــة العربية القومي منه وال فكري، وما لذلك من أثر في جعل القصيدة العربيـــة متـــصلة بتراث الأمة الفكري[2].

وفي دراسته يثير عدداً من القضايا والأسئلة التي تتعلق بتحـــولات القـــصيدة العربية الجديدة، ما تعلق منها بالشاعر أو بالقصيدة، وهناك "سؤال يتـــصل بقـــضايا الحداثة الشعرية، وملامح الجديد الذي جاءت به في الرؤية والتشكيل، وسؤال يمتـــد إلى المنهجية النقدية التي تمكن القارئ أو الناقد، من الكـــشف عـــن أبعـــاد الـــنّص الشعري العربي الحديث: لغته، وإيقاعه، وصوره، وصلته بزمانه وواقعه".[3]

وقد جاء مشروع الكركي في الرموز التراثية العربية فـــي الـــشعر العربـــي الحديث كمايلي: سعى الكركي في المبحث الأول المعنون بـــ" الرموز الجاهلية" إلى: أولاًإيجاد الصلة بين القارئ وبين الزمن الرمز وما يقابله في التوظيف في الشعر العربي الحديث.

قَدّم الكركي للموضوع بمدخل عرض فيه بعض التصورات التي تساعد فـــي فهم العلاقة بين الرمز التاريخي والشعر الحد ديث، وقد مهد لذلك بوصـــف لمرحلـــة استخدام الرموز الإغريقية والفينيقية والمصرية القديمة في نتاج الشعراء آنذاك، ومن ثم الحديث عن مرحلة الحداثة، وحركة الشعر الحر التـ ي يرى الكركي أنها " ليـــست منفصلة عن ظروف الواقع العربي والحداثة في الشعر العربي، وليست منبتة عـــن تشكل القصيدة العربية منذ الجاهلية، وهي إذ تفترض أن وعـــي الـــشاعر العربـــي المعاصر بتراثه واضح في هذا النتاج الشعري العربي منذ البارودي، فإنها تؤكد فنية

---

1. الكركي، خالد، الرموز التراثية العربية في الشعر العربي الحديث، دار الجيل، بيـــروت، ط 1، 1989م، ص 5.
2. المصدر نفسه، ص 5.
3. المصدر نفسه، ص 6.

التعامل مع الرمز القديم والاستفادة منه في نسيج النص الشعري "[1]، علماً بأن الاستفادة من الرمز كانت لها أصداء في فترة الخمسينات لكن بشكل محدود، وبدا التوظيف جلياً في الفترة التي تلت حرب حزيران سنة 1967.

ثانياً: التركيز على البناء الفني، ومراعاة طبيعة القصيدة العربية بأوزانها وتفاعيلها وصورها، والجديد في معمارها، ويأتي ذلك في إطار تشكيل نقدي عربي لعلاقة جديدة بين النقد من جهة والنص من جهة أخرى ، وصولاً إلى العلاقة بين القصيدة والرمز[2].

إذن، كان الكركي حذراً في المنهج المتبع في الدراسة، فلم يتقيد بمنهج محدد، لأن ذلك يقيد العمل الإبداعي من جهة والنقدي من جهة أخرى، وهو بذلك يطلق العنان لعلاقة التوحد بين النص والمتلقي، الذي يحاول التقاط تلك الرؤية التي يلمح إليها الشاعر في توظيفه للرمز.

ثالثاً :الغرض الذي حاول الكركي تحقيقه هو "التقديم لعلاقة حية بين الشاعر المعاصر والتراث العربي "، وما يترتب عليه من إندغام بين الموروث والتعبير عن قضايا الحاضر في بنية القصيدة العربية الحديثة.

أمّا المحاور التي رصدها الكركي في الشعر العربي الحديث فيما يتعلق بالرموز الجاهلية فقد تعددت وفقاً لتوظيفها ـ الرموز الجاهلية ـ في الشعر الحديث، فجاءت في المحاور التالية:

1 - البحث عن المدينة الغائبة/ إرم" الحلم".
2 - العلاقة بالقبيلة / المجتمع.
3 - البحث عن نصير خارجي.
4 - الثأر.

---

1. الكركي، الرموز التراثية العربية في الشعر العربي الحديث ، ص 15- 16، يستبعد الكركي معارضات البارودي وشوقي وغيرهم في إعادة نظمهم لـ لأحداث القديمة ومثال ذلك الإلياذة الإسلامية لأحمد محرم وملحمة النبي لـ عمر أبي ريشة وغيرها مبرراً ذلك بأنها لا تعيد بناء الموقف القديم برؤية جديدة من شأنها إيجاد تواصل جديد بين الماضي والحاضر.

2. المصدر نفسه، ص 20، 139، 140.

5 - الحيرة واستشراف الآفاق.

6 - رموز أخرى: عبقر وشياطين الشعر، ورقة بن نوفل... الخ.

ضمن المحاور السابقة جعل الكركي إسقاطاته النقدية في استكشاف حضور الرمز وتوظيفه في الشعر العربي الحديث، ممثلاً بنصوص شعرية لكل محور من المحاور السالفة الذكر، وفي طروحاته لا يقيد الرمز بدلالة واحدة بعينها، فينبه أن الرمز قد يحمل دلالات أخرى غير ما ذكره، وهذا ما يتوافق مع النص الشعري وتوظيف الرمز فيه من قبل الشاعر.

أمّا المبحث الثاني من دراسة الكركي للرموز التراثية العربية فهو مختصٌّ برموز الرفض والثورة العربية في الشعر الحديث ، وعرض هذا المبحث لا ينفصل عن باقي دراساته، التي شكّل هاجس الحرية ورفض الذّل والهوان مبحثاً واسعاً فيها، ظلّ يؤرق الكركي ويدفعه للبحث عن هاجس الحرية العربية المفقودة على أصعدة مختلفة.

إنّ دراسة واستقصاء رموز الرفض والثورة العربية، يدخلنا في باب واسع وكبير، بحيث لا يمكننا استيفاؤه حقه، أو الإلمام بجميع ملامحه وجزئياته، وتأتي محاولة الكركي لفتح آفاق للباحث العربي؛ ليستفيد من هذا المدخل من خلال الرموز التراثية، ومحاولة كشف خبايا التحول الذي تجلّى في بنيان القصيدة الحديثة.

ومن أبرز الملاحظات التي سعى الكركي لتوضيحها:[1]

أولاً: لم يؤكد البعد القطري لهذا الشاعر وذاك؛ ذلك أن الموضوع كله متصل بحركة شعرية عربية واحدة.

ثانياً: إن الربط بين ظاهرة التحوّل إلى الرموز العربية _ الإسلامية في العقود الثلاثة الأخيرة، في مقابل التركيز على الرموز الشرق أوسطية القديمة يبرر محاولة رصد العلاقة بين التغييرات السياسية والاجتماعية وبين هذا التحول.

ثالثاً: تنطلق الدراسة من استقصاء الرموز كما هي متحققّة في العمل الفني ، وتأخذ بالاعتبار التحليل الجمالي لبنية النص، وإن كان هذا التحليل لا يتوغل في الجانب الشكلي من زاوية البنية، فإنه يؤكد الرمز الذي يشكل في بنية النص جذراً أساسياً

1. الكركي، الرموز التراثية العربية في الشعر العربي الحديث ، ص 149-155.

... ولكن النص نفسه يجب أن يشكل في النهاية حالة مقنعة بهذا الرمز للإنسان المعاصر الذي يريد الفن كله أن يمنح هذا الواقع العادي حلماً جديداً، ليخرج به، من رتابته،ويساعده على اكتشاف علاقاته، ويمنحه فرح الدهشة بهذا الاكتشاف.

رابعاً:إن النصوص المختارة في الدراسة تتكئ على الرمز التراثي لا لتقوله بل لتضيء من خلاله، وتحقق شرطاً فنياً مهماً، وهو حركتها في فضاء الشعر العربي الحديث ضمن صورة القصيدة المقبولة للقارئ والناقد معاً.

وضمّن الكركي الدراسة السابقة محاور ضمن عنوان واحد عريض، هو الخروج على الواقع أو السلطة، معتمداً على النصوص الشعرية محور الدراسة والبحث، والمحاور هي [1]:

الجماعات:وقد تمثلت بحركات سياسية جماعية ثائرة على السلطة أمثال "الخوارج ، والزنج ، والقرامطة ، والعيّارون"، وهي كما يرى الكركي حركات مرتبطة بسياق حركة التحرر العربي.

الأفراد والثوار:

مثّل الكركي لهم بـ الحسين بن علي،وأبي ذر الغفاري،وعبد الرحمن الداخل " وهو يرى أن رؤية الشعراء لم تمثل هذه الرموز الثورية بحاجة إلى نظرة ذات أبعاد : جمالية، ونفسية،وأبعاد ملحمية أسطورية، لفهم العلاقة بين النص وبين الرمز التي تحضر فيه.

شخصيات قلقة : كأبي محجن الثقفي، والحطيئة، والمتنبي وغيرهم من الشخصيات.

نلمح من دراسة الكركي أنه جعل من الرمز معادلاً موضوعياً في كثير من الحالات للواقع الذي تعيشه الأمة، وما هم بالأصل إلى الحلم المنشود لذلك الواقع المأزوم، وسنجد بعض هذا في شعره.

يميل الكركي إلى الشعر الحر في كتاباته الشعرية، وخير مثال على ذلك ديوان "رجع الصهيل" وديوان "مقام الياسمين"، وقد رأيت في جنوحه إلى الشعر، توحدا مع دعوته إلى الحرية، تلك الدعوة التي لا أبالغ إن قلت إنها تشغل أكثر

---

1. الكركي، الرموز التراثية العربية في الشعر العربي الحديث ، ص155 وما بعدها.

مساحة في فكره، وكتاباته، فليس مستغرباً إذن ، أن يتجه في تجربته الشعرية إلى الشعر الحر.

لا يخفى على دارس الشعر العربي، ما يتصف به الشعر الحر من التحرر من نمط القصيدة التقليدية، مما يعطي للشاعر أفقاً حراً يتحرر فيه من قيود القصيدة المتعارف عليها كالقوالب، مما يفسح له مجالاً للتعبير عن رؤاه بـ كل حرية، لتكتمل في النهاية مع اكتمال القصيدة، لذا وجد الكركي مبتغاه في الشعر الحر، ينطلق من خلاله ليعبر عن هواجسه ورؤاه لاسيما وهو المثقف والسياسي في آن واحد، وهو ابن القرية قبل هذا وذاك، رضع لبان تلك القضايا والهموم من حياته، بدءاً بالطفولة التي لها في الذاكرة عوالق وعوالق، ووصولاً وليس انتهاءً إلى خريف العمر.

عن بداية تجربتهِ الشعرية يقول الكركي معللاً، تأخر البداية أو تأجيلها بسبب الظرف والواقع إلى وقت متأخر ". فمثل كل البدايات في جيلنا وأعني أوائل الستينات ومنتصفها حينما كنا في الجامعة الأردنية فقد بدأنا الكتابة شعراً، لكننا من ذلك الجيل الذي تعرض لانكسار عام 67 وما أحدثه من قلق استمر عدة سنوات، ثم جاء تدفق شعر المقاومة والقلق القومي ولم تكن الرؤية متضحة أين تذهب الأشياء وأين تنتهي"[1].

ويضيف موضحاً ابتعاده عن قول الشعر في فترة الستينات " لا اعتقد أن المرحلة كانت تتيح لكثيرين منّا ممن كنّا نحاول الشعر أن نعرف طريقنا معرفة وثيقة، أعني أين نتجه في الأشكال الأدبية القائمة، هذه واحدة من الأشياء التي أبعدتني أنا شخصيا عن الشعر في أواخر الستينات مع أنني كنت أحاول البدايات آنذاك ولعلني عدتُ في التسعينات لمثل هذا..!!"[2]

إذن فالابتعاد كان مبرراً، إما بالخوف، أو الوجل من قول الشعر، وما إلى ذلك من تبريرات، لكن الدعوة لشاعرية الكركي آن أن تظهر نفسها، و آن لدعوته نحو الحرية لتدفع رايتها، هكذا أقدم لشعر الكركي، الذي وإن خفي زمناً دون إعلان، فقد ظهر زمناً بمقالة أو بسطور للنقد أو للشعر.

1. القيسي، حمى الكتابة ، ص 25.

2. المصدر نفسه، ص25.

ومن خلال دراستي لشعر الكركي، وجدته يتوزع وفق عناوين مختلفة في الأسلوب، إلا أنها من جانب آخر متقاربة إلى حد بعيد في المضمون، وهي كالآتي:

أ- مشهد الحزن

ب- التراث

ج- مشهد الحب

أ: مشهد الحزن:

يغلب على كتابات الكركي عموماً، والشعر خصوصاً، طابع الحزن الذي احتل حيّزاً كبيراً في قلبه فإن بالغت لقلت إنك لا تكاد تقرأ بعض أسطره حتى تدمع عيناك، وللحزن عند الكركي مشاهده فمن مشهد المو ت إلى مشهد الهم القومي على واقعه المأزوم، رسائل عديدة يبثها الكركي شعراً.

يتجلى الحزن بأروع مناظره جمالية، وأقسى مظاهرها ألماً عند الكركي، حين تحضر العائلة في خاطر، ويحضر الفقد والموت في مخيلته و واقعه عنهم، ولعل نقطة البدء في حزنه ستكون من هنا، " العائلة "، يقول في قصيدة له بعنوان"أبي":

أبي

سلامُ الرِّضا والصّباح البهيّ

ونارُ التذكر والحلمِ حين يسافرُ بين يديكْ

سلام الأسى، والسنينِ الغوالي التي سوف تُطْوى

فأطوي الدروبَ إليك

أبي، طال هذا الرحيلُ فعُدْ

فالزّمان علينا شديدٌ

وجرحُ غيابكَ

والوجعُ الجعفري

فهل من طريق يمرُ دمي عبرها للسلام عليك![1]

---

1. الكركي، خالد، مقام الياسمين، المؤسسة العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 56- 57.

يبتدأ الشاعر قصيدته بكلمة " أبي"، وهي أشبه بإعطاء افتتاحية لحزن يبثه لوالده، وهي في ظني ليست من البناء الشعري للقصيدة بل هي كما قلت كلمة افتتاحية، يعلنها الشاعر حزنه على والده الذي فارق الحياة فلم يبق للشاعر إلا الذكرى للسنين التي عاشها معه، وبعده شعر بجروح غيابه وألم الزمان، فـ لجأ الشاعر لتخفيف ما حل به بالذكريات التي ينثرها في حنايا القصيدة، كقوله:

أبي

يعاودني شجنٌ من مؤابَ

وما من حبيبين يلتقيانْ

فأذكُر أيامَ كنتَ

وصوتُكَ يمتدُّ بين الزمانِ وبين المكانْ

...أيامَ كنّا به نستظلُّ

وقد صاغهُ الدّهرُ من بهجةٍ وأمانْ. [1]

وهكذا يتابع ذكرياته ليخفف فقد الأب، لكنها الحقيقة فقد غاب ،ولم يَبْقَ إلا الحزن القابع في قلب الشاعر:

وأهتف: " عُد يا أبي"

" دارُنا لم تعُدْ دارَنا"

وقد هدَّها حزنُكَ الأبديُّ الجليلْ[2]

وتتفجر أحزان الكركي بفقد الأخ، الذي اعتبره بمقام الأب والصديق والرفيق، إنه سليمان، وإنها تجليات حزن أخيه خالد فيه، وقد سبق واستحضر لهذا الحزن شعراء المراثي، ينتقي أوجاعهم ليصبها كأساً مرّ المذاق بفقد أخيه سليمان، يقول:

أنا مشرعٌ للأسى والحنينْ

وصمتُكَ يوقِدُ نارَ المساءِ الحزينْ

كتبتُ على شاهدِ القبرِ اسمي

---

1. الكركي، مقام الياسمين، ص58، وينظر المقاطع التي فيها الذكريات مثلاً، ص 61، 62، 63.

2. المصدر نفسه، ص 66.

وأيامَ أحزاننِا، ومراثي صباكَ الجميلْ
وسافرتُ خلفَ خطاكَ
فكنْ يا أخي لزماني الدليلْ[1]
.....

يا لذاك الحزن الذي يعتر الشاعر بفقد أخيه، حتى جعله يكتب على الضريح اسمه بدلاً من اسم أخيه، وكأنه هو الذي مات، أي حزن هذا، بل أي افتداء بالحزن يكلل الشاعر ليقول ما قال، ويقول من أخرى:

لو مرّةً تأتي، تدُقُّ البابَ
تلمعُ نجمةَ حيْرى
وتهتفُ بي: أنا ما متّ
لو مرةً، إذْ عدتُ من سفرٍ
تلاقيني وينهمرُ السؤال على المدى
شلالَ أفراحٍ يردِّدُ: كيفَ أنتْ؟[2]
....

إننا نلمح ذاك الرفض للموت الذي أخذ شقيق الشاعر بقوله " ما متّ"، ولكنه يعزّي نفسه بالتمني لأن ذاك من ضرب المستحيل، حينها يلجأ شاعرنا إلى الذكرى عندما يسأله أخوه بعد العودة من السفر، كيف أنت؟

ويتردد الشاعر في الاعتراف للآخرين بموت" سليمان" بل حتى لأعز الناس، "أمه"، يقول:

يا حزنَ أمي لو رأتك تعودُ محمولاً على كتفي
ويا طولَ الأسى لو شاهَدَتْ مسرى دمِكْ
وحنتْ عليكَ
لتمسحَ التعبَ المعتَّقَ عن ثنايا جبهتكْ

1.الكركي، مقام الياسمين ، ص 68، 69 وقد خصّص الكركي لأخيه مجموعة من القصائد عَنْونها بـ " مراثي سليمان" .
2. المصدر نفسه، ص 79.

أأقولُ مـــتّ ! [1]

وتأتي إجابة الشعر فيما بعد، ليبتكر من حزنه وعبارة الموت عبارة أخرى لم ترد في مصطلحات اللغة، بل إن الشاعر سيعزي نفسه بـ أنه لاحـــقٌ بـــه لا محالـــة، ويبقى هكذا حتى يقنع حزنه بالصبر لعلّ الله يفرج حزنه، وهمه، يقول:

سأغضُّ طرفي باحثاً عن جملةٍ لم تأتِ بعدُ إلى اللُّغَةْ

وأقولُ يطويني غداً موتٌ طواك وضيَّعَكْ [2].

والحزن عندالكركي متمثل برؤى متعددة، حتى أنّه يسري في قصائده التـــي تعبرعن الحب والحنين [*]، ويستحضر أحياناً شخصيات من الماضي يحاكي حزنـــه فيها، من هذا القبيل قصيدة" نقش على ضريح مالك بن الريب"، يقول:

سألبس للموتِ عدّته:

أرجواناً، وديوانَ شعرٍ

ووعداً بأنيّ إذا ما عرتني صباباتُ ذكراك

أخلعُ أكفانيَ الباليات

وأنقشُ فوقَ شواهدِ تلك القبورِ

حكاياتِ ضوءِ

تمُدُّ ظلال هواها على الرّاحلين [3]

---

1. الكركي، خالد، مقام الياسمين ، ص81.

2. المصدر نفسه، ص 82، يتألق الشاعر في رثائه لأخيه حتى يسري في أغلب كتاباته النثريـــة والشعرية، حتى أنه يصبح معلماً من معالم وجهه كما في قوله:

"ألمّ الذي ظلّ منيّ

صوتي وأوراق عمري

وقعَ أصابع بلقيس فوق الزجاج"

وجه سليمان وصوت المساء النديّ، للمزيد ينظر، الكركي، خالد، رجـــع الـــصهيل، المؤســـسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 78.

* . ينظر مثلا، قصائده في رجع الصهيل

3. الكركي، خالد، مقام الياسمين ، ص 18.

ولعلّالحزن عنده يأخذ بلباب الشعر عنده، وبالأخص ما اختصَّ بالرّثاء عنده للأهل عموماً وأخيه سليمان خصوصاً [1]، وقد تحول هذا الحزن إلى رؤيــة المــوت التي أخذت في رحتلها كل غالي، يقول:

هو الموتُ
أم أنّه طائرٌ خارجٌ من كهوفِ الخرافةِ
أم زاهدٌ مُثقلٌ بالخطايا
ومستوحشٌ في زمانٍ مُريبْ!
هو الموتُ..
تراءى على شرفةِ الغيبِ
شيخاً مريباً
وفي عتمة الخوف غامتْ رؤاي
وأدركتُ أن أوانَ الرّحيل قريبْ
تهدّج صوتي
وصارَ الكلامُ شحيحاً
فقال: اطمئن
" ففي الموتِ بعد الرّحيلِ رحيلْ.[2]

إننا نلحظ أن الرؤيا التي يصوغها الكركي من حزنه، تصبح رؤيــا الرحيــل والموت، ذاك الموت الذي يصوره، مخلوقاً خرافياً في سطوته وقوته، وهــو شــيخ مريب، ملامحه مريبة، يبعث في النفس الخوف والألم، لكنها الحقيقة، التي تتجلى في قوله تعالى:" أينما تكونوا يدرككّم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة"[3].

إن الحزن لدى الكركي يحتاج إلىدراسة كاملة، تأخذ مقالــه النثــري والــشعري، لتخرج بأطروحة عن حزن الكلمات وشجن القلب.

---

1. ينظر، الكركي مقام الياسمين، القصائد " دمي جمرة " و " حزين لأنــي بــدأت " و" روحــي ودربي" و" هو الحزن لا غير" و " وجهان ".

2. المصدر نفسه، ص 124، 125.

3. سورة النساء، الآية 78.

ب.التراث

يعتبر الكركي ذا علاقة حميمة بالتراث، وكانت له دراسات في هذا المجـــال، تعنى بالتراث العربي، وتتبع حضور ه في الشعر العربي الحديث، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك فيما مضى، فلا عجب أن يستحضر التراث وي بعثه في شعره، ومن الرموز التراثية العربية التي استحضرها في شعر، " المتنبي، وعمر الورّاق، وديــك الجــن الحمصي، ومالك بن الريب، قصة يوسف عليه السلام، وبعض إشـــارات الجاهليـــة كالهامة وأسطورة أودنيس وغير ذلك" يقول الكركي في بعض مراثي سليمان:

نقرأ سورةَ يوسفَ: " آوى إليهِ أخاه" ، سأنشدُ:

ماذا تحبُّ؟

تقول: أيا صاحبيْ رحْلِنا... قد دنا الموتُ!

أعرف أنك تسألُ عن مالكٍ

أقرأ من أوّل السطْر: ألا ليتَ شعْرِي..!

فألمح ذاكرةَ الدهرِ تسري رويداً رويداً

وتُقْبِلُ سيدةٌ خلفَها ألفُ حزنٍ وألفُ صلاةْ

تناديك من شرفةِ اللّيلِ، : أقبلْ

فننهض[1]

......

يستدعي الكركي من الذاكرة الإسلامية قصة يوسف عليه السلام، مستغيثاً بها لبث حزنه على أخيه سليمان، فنلمح اقتباس بعض العبا رات والألفاظ؛ بغيـــة ربــط الأحداث بحزنه ووجعه الذي يحسه بفقد أخيه سليمان.

ولا يقتصر التراث عند الكركي على القديم الموغل في القدم، بل يستحـــضر في الذاكرة الوطنية تراث بلده الكرك، فابتدأ ديوانه "رجع الصهيل" بمقدمة تاريخيـــة لحادثة"غزو إبراهيم باشا " 1832م" لبلاد الشام وحصاره لمدينة الكرك التي أجارات

1. الكركي، مقام الياسمين، ص75.

وّاق نابلس؛ قاسم الأحمد ورفاقه، وقد صمدت المدينة بأهلها وشيخها إبراهيم الضمور وعائلته"[1].

يصور الكركي تلك الحادثة بمشهد درامي رائع، يقول:

ها صوتُ إبراهيم من أقصى المدينةِ
يقرأ السطر الذي خطته كفّاه على غيم الكركْ
ويرى المدى حرباً
فيجمع جيشه من روحِ مؤتة
عنفوانِ الريح
صوتِ الباكياتِ على علي
العادياتِ وسيفِ ميشعَ
والضحى والبرقِ والشجرِ
المخبأ في ثنايا السّيلِ
تطلعُ كلّها وتصيح في الفجّ البعيدْ:
يا شيخنا خذنا معكْ[2]

ويأخذ الكركي بسرد أحداث القصة شعراً، بِنَفَسٍ ملحمي ينمُّ عن تأثره بتلك الحادثة، ولو جاز لي التعبير لاعتبرت هذه القصيدة مسرحية درامية وإن خلت بعض العناصر الأخرى منها، إلاّ أنّ سرد الأحداث ووضع كلا شيهات أو إضاءات مسرحية فيها، يسدُّ بعض الفجوات قي اكتمال عناصر المسرحية، ولطول القصيدة سنقتطع بعض الأجزاء منها والتي تسلط الضوء على القصة، يقول في مقطع آخر:

وغداً أراني والمنايا
ذابحات القلب لا عضدٌ لديه ولا يدانْ
أبكيه ثم أراه يخرج من دماه طائرانْ
وأصيح:
يا علياء: نجماك قد صعدا إلى عليا الجنانْ

---

1. ينظر، الكركي، رجع الصهيل، ص 7.
2. المصدر نفسه، ص 14- 15.

يا أيّها الغادرون والآتون من برج الكرك،
إني أرى حولي سواداً جاءنا قبل الأوانْ
وأرى العجاف السبع سبعينا من العتمات
والحسرات والنسيانْ
....
وأرى الفتى قدر الذي يفتّر عنه العنفوان[1]

يحمل المقطع السابق وما يلحقه، عدداً من التوظيفات التراثيـة، مـن ذلـك الإشارة إلى الأسطورة الجاهلية" الهامة" وهي طائر يخرج من رأس القتيل يطلـب الثأر وذلك في قوله" أبكيه ثم أراه يخرج من دماه طائران" ، كما يوظف القـصص القرآني بقصة يوسف عليه السلام، وذلك بإيراد رؤيا الملك " وأرى العجاف الـسبع سبعينا من العتمات" وهو يشير هنا إلى الوضع العربي المتردي، ثـم ينتقـل إلـى التاريخ الحاضر، فيشير إلى ثورة الكرك سنة " 1910م"التي قادها "قدر المجـالي "، والكركي بتلك الارتدادات بين الماضي والحاضر، يعمق الرؤيـة والـصورة لـدى المتلقي، ليوصل الرسالة التي يريدها.

ومما لاشك فيه "أن التراث الأدبي ما يزال مورداً صالحاً من موارد الـصقل والتهذيب للملكات الأدبية الأصلية، فهو قد يضيف ويثرى أو -في أقل تقدير - يحفز إلى الإضافة أو التعديل والتجديد والابتكار"،[2]ونخلص إلى أن التـراث فـي فكـر لكركي، قد تجسد توظيفاً شعرياً وأدبياً أيضاً، يعبر من خلاله عن رؤاه و مـشاعره فيبعثها من خلاله، ويبعثه برؤاه.

ج-مشهد الحب:

إذا كان الحزن قد أحتل في قلب الكركي مساحة واسعة، فإن الحب قد تولـد من تلك المساحة، إن لم يكن هو في الأصل من رسمها، فلولا حبه وفقد ذاك الحـب لما دقّ بابه الحزن، وقد تنوع مقام الحب لديه، وزاحم المقام المقام، فمن مقام حبـه للأهل والأحبة، إلى حبه للحبيبة الواقع والرمز، والذي يحيل إلى حب المكـان، وإن

1. الكركي، رجع الصهيل ، ص 33- 36.
2. بشر، كمال، خاطرات مؤتلفات في اللغة والثقافة، دار غريب، الفجالة، د ط،1995، ص 301.

كان ينبغي لنا أن نخصص للمكان عنده فصلاً وحده؛ فمشهد المكان وصورته مافتئا يزاحمان حبه للأهل والحبيبة.

يقول الكركي من قصيدة له بعنوان" ورد":

ألقٌ باهرٌ أوّلُ الحبِّ
هذه المسافات مابين جرحي
وبين حضوركِ
عصفورة الحلم والياسمينْ
فرشتُ لخطوك أوجاع روحي
التي تتهجأ من أبجدية أهلِ مؤاب
حكايا عن البرق والسّيف والغائبينْ
فمدّي عليّ ظلال الحنانِ
وهذا الغموضَ الرسوليّ[1] .

نلحظ في المقطوعة حباً هادئاً يسري، وكأنّ الشاعر يداعب بمشاعره الكلمات، وهذا يعطي لها جرساً في الأسماع ودفئاً في القلب، ولأول الحب عند الشاعر ذكرى خاصة، فنراه يذكر ذلك في قصيدة أخرى بعنوان" نقش العشق":

مرمرٌ بكر وموجٌ وتباشيرُ حياةْ
وتسابيحُ على بوابةِ العشقِ
وأجراسٌ وترجيعُ صلاةْ
ودروبٌ غافياتٌ من زمانِ الحبِّ
والعمرُ ضُحىً
أوّل الحبِّ على كفّيكِ مذبوحٌ
وأنتِ منتهاه.2

1. الكركي، رجع الصهيل، ص 92، 94.
2. الكركي، مقام الياسمين، ص 100.

يسلك الكركي مسلك الشعراء الماضين، من وقوف على الربـــع، ومخاطبـــة للخليل، بل ويقتبس بعض المفردات، مما يجعله يوفِّق بين مسلكه في الشعر الحـــرّ ، وتقليده القدامى في شكل القصيدة العربية القديمة، يقول:

أطلُّ على الرّبع بعد زمانٍ طويل عجيب
وآنسُ نارَ التذكرِ:
ها صوتها العذبُ
وعدٌ قديمٌ، وعطرٌ يغطي مساحة هذا الغروب
أنادي: خليليَّ
هذا هو الرَبعُ!!
أسمعُ رجعَ النشيجِ
"قفا نبك"[1]

والناظر في شعر الكركي يجد ذكراً كثيراً للمكان، فقد ترددت " مؤاب" مـــثلاً في شعره مرات عديدة، فكان المكان نسيجاً يبني الشاعر من خلالـــه رؤاه وعـــشقه وحبه للأهل والأمة، يقول:

قد كان يا ما كانْ
كانت مؤابُ رايةً
غلالةً من حُلْمْ
حشداً من الرؤى
مليكةً من خمرةٍ وغَيْمْ[2]

إننلحظ أن المكان يشخّص في شع ر الكركي، ففي المقطوعة السابقة مؤاب تشخّص بامرأة لها قصة، ومؤابأيضاً تتجلى حبيبةً ووطناً يـــأوي الـــشاعر بـــين أحضانها، وهي عشقه وحبه الأول الذي يفتقد، يقول:

مؤابْ
هي النشوةُ/ الصحو

---

1. الكركي، مقام الياسمين ، ص 109- 110
2. المصدر نفسه، ص113.

ألقيتُ رأسيَ في حضرةِ العشقِ
يمّمتُ وجهي إليها
وقلت خذيني فإن المُقامَ قليلْ[1]

ويقول:
مؤاب
يباركها الله: أجراسها، والمآذنَ وجهَ الحبيبة، سرَّ
الهوى، حضورَ الغيابْ.[2]

نخلص إلى أن الحب في قاموس الكركي الشعري، مجبول بأنواع متعددة من الحب، كالحبيبة والأهل، والمكان، وا لذكرى، حب تفيض به مشاعر الكركي، لتحيله من الواقع الغائب إلى حب الحاضر الماضي.

وبعد فإن الوقوف عند ملمح الكركي الشعري، سواء ما تعلق باستحضار الشعر في كتاباته، أم بالكتابة الشعرية، يحتاج إلى دراسة مخصصة في هذا المجال الذي يخفيه شاعر كالكركي.

3.1.2.2 المتنبي" الصائح المحكي" و"الرونق العجيب":

" الآخرون يدعى بعضهم أنه لم يقرأ المتنبي أو أن المتنبي ليس مهما...!!
أنا لا أعرف كيف يتشكل من لا يقرأ المتنبي...؟!"[3]

تلك العبارات للكركي في صاحبه المتنبي، فأي حب عذري يلملم قلبين من ما ضٍ وحاضر، وأي عبارات يمكن أن ابتدأ بها حديثي عن متنبئ سيف الدولة، أو متنبي الأردن، سأحاول البدء من عبارات الكركي لكن بطريقة أخرى أقول فيها : أنا لا أعرف كيف يقرأ الكركيّ من لا يقرأ المتنبي!!

لم أقل ما قلت اعتباطاً، لأني في أغلب ما قرأت للكركي، أجدُ المتنبي حاضراً، وإن اختلف الحضور بين أرض الواقع، أو بين دفّات الكتب وصفحاتها

---

1. الكركي، مقام الياسمين ، ص 120.
2. المصدر نفسه، ص 121.
3. القيسي، حمى الكتابة، ص 28.

وبين سطورها وكلماتها، ويحضرني قول عبد القادر الرّباعي في سياق الحديث عن الكركي والمتنبي " لقد قيل الكثير في سرّ انجذاب خالد الكركي للمتنبي، حتى ظنّ بعضهم أنك لو فتشت جيوب الكركي لوجدت قصاصة ورق عليها من شعر المتنبي شعر"[1] وليس هذا فحسب فقد انتشرت علاقة الكركي بالمتنبي في المشهد العام حتى عرف الجميع بذلك، وفي المشهد الأكاديمي أمثلة على ذلك، فـ ال بعض من طلبة الكركي، يتراهنون فيما بينهم، هل تمرُّ المحاضرة دون أن يتحدث أستاذهم _ الكركي_ عن المتنبي؟! وتكون المحصلة في النهاية حدوث ذلك.[2]

وفي رأيي أن الكتابة والتحليل عن علاقة الكركي بالمتنبي، تكاد تكون شائكة وأقول شائكة؛ لأنها محملة بالهم القومي المتأصل منذ القدم في شخص المتنبي، والحاضرة بشخص الكركي على حدّ بحثنا في الدراسة، مع ثقتي بوجود ذاك الهم في قلب كل عربي مسلم، والكركي من خلال كتاباته سواءً ما تعلق منها بالمتنبي أم غيره ممن ينطبق عليهم مفهوم غرامشي فيما عُرف ب "المثقف العضوي"، يبحث عن الحلم العربي بالحرية والوحدة، ويحمل ذاك القلق الذي اتصف به المتنبي في شخصيّته العروبية، قلق الهم العربيّ، أرضه، وشعبه، وممتلكاته.

وجد الكركي ضالّته في المتنبي، وتعلّق به على مسارين هما:

أ- الشخصية القلقة التي تحمل الهمّ وتسافر في البلدان، وهي نفسها التي وقفت إلى جانب سيف الدولة وتحدثت عن الأمة.

ب- والمتنبي النّص، أو سلطة النص عند المتنبي.

وستكون محاورتي لعلاقة الكركي بالمتنبي وفق ذينك المسارين، وستتركز على مؤلفين من مؤلفات الكركي في هذا المجال هما:

أولاً: الصائح المحكي

يعتبر الصائح المحكي المرحلة الأولى في رحلة الكركي في صاحبه " المتنبي"، وهي مثال على المسار الأول الذي تحدثنا عنه فيما يخص الشخصية القلقة التي حملها المتنبي في نفسه، وإن دراسة نفسية لتقوم في هذا المجال.

---

1. الكركي، الرونق العجيب، ص 11.
2. كليب، خالد الكركي المثقف والوزير.

يقول الكركي في معرض حديثه عن شخصية المتنبي: "إنّ شعر المتنبي هو المتنبي: قلقه وروحه وكبرياؤه وحدسه، وثقافته، وفلسفته في الحياة، وتجربته مع السلطة والثورة، والكبار والصغار"،[1] ذاك الإعجاب بالمتنبي نتج عند الكركي بمؤلف اسماه من بيت شعرٍ للمتنبي يقول فيه:

ودع كلَّ صوتٍ غيرَ صوتي فإنني أنا الصائح المحكيُّ والآخر الصَّدَى[2]

يحاول الكركي في "الصائح المحكي" تتبع ذاك الحضور للمتنبي عند الشعراء، وقد أوضح ذلك في مقدمة الكتاب في غير موضع، والكركي في هذا، لا يبتغي درسة نقدية بحتة لكتاب الصائح المحكي، أو غيره من مؤلفات الكركي عن المتنبي، ولكن الغرض هو البحث عن المثقف وكشف ملامحه بين شخصيتين المتنبي والكركي، وخير معينٍ في هذا الصدد، هو الأدلة والبراهين التي تعتبر شاهد عيان لذاك التلاقح بين متنبي الشعراء "المتنبي" وبين الناقد والشاعر الكركي، الذي صاغ شعر المتنبي، ثقافة ونقداً وفكراً حاضراً.

يقدّم الكركي المتنبي في أربعة محاور، وكل محور يقدم مرحلة معينة من حياة شعر المتنبي وشخصيته في الشعر العربي الحديث، فكانت على النحو التالي:

مرحلة الإحياء:

أخذت هذه المرحلة مساراً جديداً في حركة الشعر العربي الحديث، وكان المتنبي مادتها الفنية، فهو الأنموذج الذي يبعثون من خلاله حياة بعد ممات، لذلك "أراد المجددون من الشعراء في القرن التاسع عشر الميلادي أن يعبروا مسافة التخلف الواسعة في عصر الانحسار، بالارتداد إلى الينابيع الأولى للشعر العربي، وخاصة في عهد الازدهار العباسي وأتاح لهم النضج الثقافي في عصرهم الاطلاع على دواوين الشعراء العظام، فانكبوا عليها يستوحونها، ويجعلونها نماذج أمام عيونهم يعارضونها، ويتمرسون بأساليبها العربية النقية الخالية من بهرجة الصناعة

1. الكركي، الرونق العجيب، ص 13، 14.

2. المتنبي، ديوان المتنبي، وضعه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، 1986.

والتكلف، ويستلهمون موضوعاتها فيما يشغلهم من أمور أنفسهم ومشكلات حيـــاتهم المعاصرة[1]"

يضعنا الكركي وجهاً لوجه بين التراث العربـــي القــديم متمــثلاً بـــالمتنبي، والتراث العربي الحديثالمتمثل بالشعر الحديث وأخص منه ما كان المتنبي ماد تـــه الأولى أو بعضها بعيداً عن التعميم، تلك هي الرؤيا التي يقدمها الكركي للمتنبـــي، إذ يجعله حاضربيًننا، ويجعلنا نواجه ذاك الأ لق العظيم، ويختار لذلك كبار شـــعرائنا في العصر الحديث، وهما محمود سامي البارودي وأحمد شوقي.

يتراءى المتنبي في القصيدة الأولى من ديوان البارودي، ويقابلـــه الكركـــي بالقصيدة الثالثة من ديوان المتنبي، فيقابل قصيدة البارودي التي مطلعها:

صلةُ الخيالِ على البعادِ لقاءُ لو كان يملكُ عيْنيَ الإغفاءُ[2]

بقصيدة المتنبي التي يقول في مطلعها:

أمن ازديارك في الدّجى الرقباءُ إذ حيث أنتِ من الظلامِ ضياءُ[3]

يقول الكركي معلقاً على تلك المقابلة بين القصيدتين: "إذ دققنا في مطلع قصيدة المتنبي أدركنا الصلة في إقامة هيكل قصيدة البارودي على غرار قصيدة المتنبي، لكننا لا نجد الصلة عميقة بين الرؤيتين اللتين تشكل كل منهما خطاب قصيدة شاعرها، بل تتباعد الصلة في الرؤية"[4] حين نقرأ قول البارودي:

ولقد بلوتُ الناس في أطوارهم وملْت حتى ملّني الإبلاءُ
فانُفض يديكَ من الزمان وأهلِهِ فالسّعيُ في طلبِ الصديقِ هباءُ[5]

---

1. هدّارة، محمد مصطفى، دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العلوم العربيـــة، بيـــروت، ط1، 1988، ص 19، 20.

2. ينظر البارودي، ديوان البارودي، حققه وصححه وضبطه، وشرحه محمد شـــفيق معـــروف، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البـــابطين للإبـــدا ع الشعري، القاهرة، 1992، م2، ص 65.

3. المتنبي، ديوان المتنبي، ج1، ص 140

4. الكركي، الصائح المحكي، ص 21.

5. البارودي، ديوان البارودي،ج1، ص 68.

ونقارنه بقول المتنبي:

أنا صخرةُ الوادي إذا ما زُوحمتْ وإذا نطقت فإنني الجوزاءُ
إذا خفيتُ على الغبيّ فعاذرٌ أن لا تراني مقلةٌ عمياءُ[1]

يخلص الكركي بعد المقارنة، إلىأن البارودي لديه الإحساس بالذات ، الــذي يظهر _كما هو معلوم _ في شعر المتنبي، فهو يقاربه في هذا المجال، ويرى أيضاً أن قراءة الفخر والحكمة في ديوانه تشي إلى تعلقه بالسمات العامة لشعر المتنبي في هذين البابين، وفي هذا التعلق خضوع لذاك ا لحضور الذي نلمسه للمتنبي في الشعر ، وما ذاك إلا دليل على ملامح المتنبي التي بدأت تستعيد وضوحها منذ أوائل القــرن المنصرم، وبالطبع فإن حالة البارودي ليست استثناء في هذا الباب مع غيــره مــن شعراء عصره.[2]

وهكذا يتابع الكركي تلك المقارنة التي يعقدها بين المتنبي، وشد عراء الإحياء ، وبعد ذاك يمسك بأطراف المقارنة، مستلخصاً ملامح التأثر، وأوجه الاختلاف، وقــد وضح ذلك في دائرتي البارودي و أحمد شوقي، اللَّذَين نجد في شعرهما سمات التيار القديم، ولا يغفل الكركي تقصّي أرآء الباحثين في ذلك، فيورد ملاحظات نقدية مثلاً لشوقي ضيف، منه اما وجده ضيف من " اتخاذ شوقي من المتنبــي مــثلاً أعلــى، وطلب مثله، أميراً يمدحه، وصاغ قصائده على طراز صياغ ه المتنبي، وجعل الشكل العام لبناء قصائد ه على أصول الرسم الهندسي الــذي خططــه المتنبــي للقــصيدة العربية..."[3]

وقد دفع هذا الأمر الكركي إلىمراجعة دقيقة لديوا ني كــلٍّ مــن البــارودي وشوقي، سعياً منه في البحث عن أوجه التأثر في شعره ما بــالمتنبي، ســواءً فــي الصياغة أو فياللغة أو الإ يقاع وما يندرج ضمنها من دراسة فنية، بالإضافة إلــى إيرادالملاحظات النقدية في هذا المجال - كما أشرنا سابقاً-، وهي تعزّز الرؤيــة

---

1. المتنبي، ديوان المتنبي،ج1، ص143.
2. ينظر، الكركي، الصائح المحكي، ص 21.
3. ضيف،شوقي، شوقي شاعر العصر الحديث، دار المعارف، القــاهرة، ط 3، 1963، ص 81 وما بعدها نقلاً عن، الكركي، الصائح المحكي، ص 36.

وتكشف بعض الجو انب، وبالأخص ما تعلّق منها "بمعارضات شوقي للمتنبي "[1] ، والكركي في ذلك يقدّم نماذج لتلك المعارضات للمتنبي الأنموذج، متخذاً من كبار شعراء المدرسة الكلاسيكية نموذجاً لها دون أن يدعي حصراً مطلقاً لتلك المرحلة.

أمّا الفصل الثاني، أو المرحلة الثانية التي ينتقل إليها الكركي في دراسته للمتنبي فهي: بطولة المتنبي، وهو يتماشى في اختياره لهذه المرحلة مع الواقع الذي تعيشه الأمة في تلك الفترة، كما في المرحلة الأولى من اختيار الأنموذج حسب الواقع، ويبرز المتنبي في هذه المرحلة بصورة البطل، وفي ذلك يرى الكركي أنه"يمكن اعتبار منتصف الثلاثينات - من القرن الماضي -مرحلة التحول نحو البطولة، في النظر إلى المتنبي، فهو يختصر بشعره كبرياءه، وعنفوان سيف الدولة، وآخر معاقل الدفاع عن وجود الأمة".[2]

يمثل الكركي لهذه المرحلة، والرؤية الشعرية بعددٍ من القصائد التي تغنّى أصحابها ببطولة المتنبي، ويرى في عملهم هذا "صورة جديدة لإحياء التراث من خلال استيعابه لا من خلال الاستناد إليه والإبداع ضمن معاييره"[3] فالنفس الرومانسية التي تمثل هذه المرحلة " تؤمن إيماناً قوياً بالانطلاق والتحرر والتنفيس عن الرغبات المكبوتة في العقل الباطن"[4]ومن الشعراء الذين مثلوا هذه المرحلة:

شفيق جبري، والرصافي، والأخطل الصغير، وخليل مردم بك، والقروي والجواهري وغيرهم من الشعراء، وفي إيراداته للنماذج الشعرية، يعطي الكركي انطباعاته النقدية حولها، ونجد فيها تلك النفس المحبة للمتنبي، المتألقة في شعره

---

1. ينظر مثلاً ملاحظات، الطرابلسي محمد الهادي، الخصائص الأسلوبية للشوقيات ، ص 262، وقد أورد الكركي بعضاً منها في الصائح المحكي ، ص 58، 59 تجدر الإشارة أن شعراء مرحلة الإحياء والتقليد كانوا يختلفون في اتجاهاتهم ومواقفهم من التراث الأصيل، وميراث عصر الانحسار الذي كانوا قريبين منه والنزوع إلى التجديد، كما أن الأقطار العربية نفسها كانت تختلف في البدء التاريخي لهذه المرحلة، للمزيد ينظر، هدّارة، ص 22.

2. الكركي، الصائح المحكي، ص 69.

3. المصدر نفسه، ص 69.

4. هدارة، دراسات في الأدب العربي الحديث ، ص 26.

ونماذجه، وكأن روح الشعراء مـ من اتخذوا ا لمتنبي بطلاً في أشعارهم، قد تجسدت في طروحات الكركي النقدية وملاحظاته، فهو يورد النموذج الشعري، ثم يعلِّق عليه وفق إفرازات القريحة الشعرية المحبة للمتنبي أ ولاً والنقدية التي تشذّب تلك الرؤية المتمثلة ببطولة المتنبي.

ينتقل الكركي بعد ذلك للحديث عن المتنبي الرمز، الذي ارتبط بتطور الشعر العربي، وفيه تحول المتنبي إلى رمز أو قناع أو مرآة، في مرحلة شهدت اهتماماً كبيراً من الشعراء بالرمز سواء في موروثة الإغريقي أو العربي القديم؛ ويمكن الإشارة إلى الخمسينات باعتبارها الفترة التي شهدت التأسيس لرمز الإغريقي والعربي القديم، بينما شهدت الستينات تحولاً واسعاً نحو الرمز العربيّ الإسلامي"لا شك أن النزوع نحو الرمز ينقلنا مباشرة إلى موقف درامي، تعيشه الأمة العربية والإسلامية في ذلك الوقت، واختيار الكركي كان ينحو منحى يكشف فيه ذلك الموقف الدرامي وتشكيله بصورة الشعر الذي يحاكي رمز المتنبي وشعره.

تتجلى في اختيارات الكركي للنصوص، رؤيته كمثقفٍ أولاً وكسياسي مثقف ثانياً، ولعلّ هذه الرؤية تحمل في طياتها، رؤية المثقف العضوي، فهو يرى أن "الشعراء الذين اتخذوه رمزاً تنبهوا للحالة الحاضرة وجعلوه قناعاً يقولون من ورائه ما هم محرومون من إعلانه في مراحل القمع والقيد على حرية الإبداع والثورة والإصلاح، أو مرآة يرى فيها الضعفاء هالة الخوف التي تحيط بأرواحهم في مقابل هالة القوة التي يمثلها المتنبي، وغاية الرؤى لديهم أن يكون المتنبي محرضاً للإنسان العربي كي ينهض مدافعاً عن كبريائه، وحريته وحقه في الحياة والتعبير الحر، والقلق العظيم من أجل التغيير نحو مستقبل جديد للأمة والحرية والشعر والقيم العربية العظيمة".[2]

نلمح من كلام الكركي الرؤية الجديدة للمثقف المضطلع بهموم الواقع، وتطلعات المستقبل،وهو ما أكدّ عليه في مراحل لاحقة من كتاباته غير هذا الموضع، وإن كان المتنبي هاجسه في كل ذلك، فهو العربي الأبيُّ ، والبطل المُخَلِّص

1. الكركي، الصائح المحكي، ص 129.
2. المصدر نفسه، ص 129، 130.

من واقع مترد مهزوز،وهو كذلك صاحب السيف ، والقلم، وسنرى فيما بعد كيف ستظهر هذه الرؤية في كتابات الكركي، وبالأخص ما أتّصل منها بالمثقف السياسي.

يترك الكركي لإسقاطاته الفكرية أن تحلّق في رمزية الشعر، فيوجه دفة النماذج الشعرية التي اتخذ تمن المتنبي رمزاً وقناعاً نحو مساراتها الفكرية والسياسية، وإن كان الشق الثاني من المسار، لا ينفصل تماماً عن المساق الفكري والثقافي، ومن ناحية أخرى أسلوبية وفنية، يشير إلى " أنّ استعمال القناع في الشعر العربي الحديث كأداة فنية، يبدو ظاهرة بيّنة، فقصيدة القناع هي الشكل الجديد الذي اتخذه عدد من الشعراء من خلال توظيف رمز ما، تراثي أو ديني، أو أسطوري أو متخيل، أو معاصر، للابتعاد عن أصواتهم الذاتية المباشرة حتى يتمكنوا من قول ما يريدون، تاركين للملتقي حالة من الوهم أو الغموض تخلط بين الرمز والصوت المباشر، لكنها تتوصل في النهاية إلى كشف ما خفي..."[1]

ومن القراءات الشعرية التي تستحضر المتنبي، ما أورده من قصيدة " أمل دنقل" من" مذكرات المتنبي في مصر "، وقد اخترتها لإيراد الكركي سياقها ضمن الرموز التراثية العربية التي تعمقت في الشعر العربي بعد هزيمة حزيران، والرؤية التي يقدمها، هي "مواجهة القمع والتراخي في الحالة العربي المعاصرة "[2] ومن القصيدة نورد المقطع التالي:

أمثلُ ساعةَ الضُّحى بين يديْ كافورْ
ليطمئنَّ قلبُهُ، فما يزالُ طيرهُ المأسورْ
لا يتركُ السجنَ ولا يطيرْ
أُبصِرُ تلك الشفةَ المثقُوبةْ
ووجههُ المسودَّ والرجولةَ المسلُوبةْ

---

1. الكركي، الصائح المحكي ، ص 131، 132.

2.المصدر نفسه، ص 137، للمزيد عن الرموز التراثية العربية ينظر الكركي، الرموز التراثية العربية، ص 219.

... أبكي على العُروبةْ[1]

تتبع الكركي إفرازات القناع لدى دنقل في قصيدته السابقة؛ ليصل بنا إلى عدة تحليلات، تصل في نهاياتها إلى كشف أزمة اليأس التي حصلت بعد هزيمة حزيران مقابلاً ذلك، بأزمة المتنبي في مصر مع كافور في ذاك الزمن يقول دنقل:

عيدٌ بأية حال عُدْتَ يا عيدُ   بما مضى أم لأرضي فيك تهويدُ

نامت نواطيرُ مصر عن عساكرها   وحاربْت بدلاً منها الأناشيد

ناديت: يا نيل، هل تجري المياهُ دماً   لكي تفيض، ويصحو الأهل إن نُودوا

" عيدٌ بأيةِ حالِ عُدْتَ يا عيدُ"[2]

إن رحلة الكركي في تمثل المتنبي في العصر الحديث، قد نتحت عن ثلاثة مراحل هي: النموذج، والبطولة، والقناع، وهذه المراحل تمثل المرحلة الأولى للكركي مع المتنبي، وهي "تأخذ شكل الانحياز لشخصيته، تلك الشخصية القلقة "[3] التي حاول تحصين نفسه منها، فهي شخصية تؤرق من يصحبها بكل ما تملكه من الأنا النرجسية، ويعدُّ الكركي نفسه من الأشخاص، الذين مُذْ عرفوا المتنبي لم يناموا، حتى صدق فيهم قول صاحب الأنا" المتنبي":

أنامُ ملء جفوني عن شواردها   ويسهر الخلقُ جرَّاها ويختصمِ[4]

وينهي الكركي هذه المرحلة - إنْ كانت قد انتهت في ظنّي- بالحديث عن الرؤية التي اتضحت في " الكتاب" لأدونيس، الذي كما يقول عنه الكركي" يستعيد المتنبي في نص متميز يصبح المتنبي جوهره، ويليق بهما معاً؛ المتنبي وأدونيس، ويعبر عن موقف أدونيس من المتنبي الذي دوّنه قبل ثلاثة عقود"[5] حين قال عنه "إن

---

1. دنقل، أمل، الأعمال الشعرية الكاملة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3 1987، نقلاً عن: الكركي، الصائح المحكي186 وما بعدها.

2. المصدر نفسه، ص190.

3. ينظر، الطراونة، أحمد، حوار أجراه مع خالد الكركي ، الرأي الثقافي، عمان ع 13820، 8 آب، 2008، ص2.

4. المتنبي، ديوان المتنبي،ج4، ص 84.

5. الكركي، الصائح المحكي، ص 209.

شعره كتاب في عظمة الشخصية الإنسانية، يسيّره الجدل بين اللانهاية والمحدوديّة... المتنبي روح جامحة تيّاهة تتلاقى فيها أطراف الدنيا.."[1]

ويهيئ الكركي لرؤية أدونيس للمتنبي بعرض لبنية الكتاب حتى يتمكن القارئ من التعرف إلى شبكة العلاقات القائمة بين ما فيه من أصوات، وروايات، وهوامش، وأوراق، وفواصل، وتوقيعات ودفاتر،[2] ومع كل هذا، فإن العمل يقدّم لزمنين ورؤيتين، وأدونيس فيه يتقمص شخصية المتنبي، ويرى الكركي أن الإيجاز في عرض كتاب أدونيس لا يغني عن قراءته بطريقة معمقة، تقدم لرؤية جديدة يظهر فيها المتنبي مبدعاً عربياً فذاً.

إنّ شخصية المتنبي لتلح على الكركي ، حتى أورد في نهاية الصائح المحكي ملحقاً شعرياً لعدد من الشعراء، قالوا شعراً في المتنبي وفق الرؤى التي تمّ عرضها في الكتاب، وكأن الكركي بذلك يؤكد شاهد عيان على حضور المتنبي في نفسه وشخصه ووجدانه.

ثانيا: الرونق العجيب (سلطة النص)

تعتبر سلطة نص المتنبي المرحلة الثانية لعلاقة الكركي بالمتنبي، وهي مرحلة متقدمة لتطور العلاقة بينهما، فذاك الاحتلال الذي سكن الكركي من خلال صاحبه، يُعْلَنُ صراحةً من خلال إجابته عن سبب هذه السكنى أو العلاقة بالمتنبي، يقول" ما الذي في هذا النص حتى أرّقني كلّ هذا الأرق وبقيت إلى وقت طويل غير قادر على التحرر من سلطة المتنبي الشخصية، لأنه ثقيل الحمل على الإنسان ، بكل ما يمثله من هذا الإبداع العالي وهذه الفضائل وبكل ما يمثله قومياً، ففي النصف الأول من القرن الرابع الهجري حمل الأمة كاملة في لغته، حيث كانت الأمة تهبط تماماً سياسياً، فكان ينهض بها فكرياً، وكان يرى نفسه هذه الرؤية وكأنه بكل هذا الكبرياء والعجرفة كأنه آخر من مثل ذاك الزمان القومي بعد معركة عمورية"[3]

---

1. أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط1، 1971، ص 55_57.
2. الكركي، الصائح المحكي، ص 211.
3. الطراونة، الرأي الثقافي، ص 2.

بدأت عند الكركي سلطة جديدة للمتنبي، وإن كانت من عوالق شخصه، ودليل ذلك أنه مازال مسكوناً بها، هذه السلطة هي سلطة النص، التي ما فتئ يبحث عنها في شعره"شعر المتنبي، وهو المتنبي : قلقة وروحه وكبرياؤه وحدسه ..."، لذلك نراه يستتكه نصه هنا وهناك بين مقالة شعرية إلى أخرى صحفية أو أقصوصة من كتاب ، هكذا لا ينفك يفكر في نصه وإن كان ملهم كل ذلك هو المتنبي، وصائغ ذلك الإلهام هو الكركي.

تملّك نص المتنبي الكركي، فأخذ يقرأه قرأة الباحث عن ذاك الـ سرّ الذي جعل من شعره متميزاً عما سبقه وما لحقه من شعر وشعراء، فنراه يقول في تلك القراءة " إن القراءة النقدية الجادة منحازة في الأصل إلى سلطة النص، وقريبة من التصور النقدي الذي يتحدث عن موت المؤلف"[1]

إنّ الناظر في كلمات الكركي السابقة، يجد أنها تختلف نوعاً ما في بعض الجوانب عن رؤيته الأولى للمتنبي وخصوصاً المتعلقة بشخصية المتنبي، لكنني وجدت بعد تلك القراءة أنها لم تختلف كثيراً، فهو يحاول التخلص منها لكنه وإن هرب منها، فهي تأتيه ولو من خلال شعر المتنبي نفسه، أو حتى ذكر اسمه، لكنه في هذه المرحلة اعتمد على مخطط خاص للقراءة يعتمد فيه على الفهم، والتفسير والتحليل، ومن ثمّ التأويل.

قد تتداخل الدراسة النقدية السابقة لمؤلفات الكركي، بما نحن بصدده في هذه السطور، التي تحاول استكناه العلاقة بين الكركي والمتنبي، متمثلة بالمراحل التي أطّر لها الكركي نفسه -مرحلة الشخصية السابقة الذكر ، ومرحلة دراسته سلطة النص- وذلك في سياق حديثه عن تلك العلاقة، والآصرة التي تربطه بصاحبه المتنبي.

يتناول الكركي في كتابه "الرونق العجيب" قراءة لشعر المتنبي مع إسقاطات شعرية لجوانب من شخصيته وحياته، وهو يعتبر هذه الدراسة " محاولة لتفسير "الدهشة" التي يتلقاها القارئ لشعره، ويمكن أن أقول -نفسه الكركي - المباغتة التي

1. الكركي، الرونق العجيب، ص 14.

تتشكل من" كسر التوقع"، وخلخلة المرجو"[1] لذلك نراه يحثُّ على التأويل والابتعاد عن القول بأن هناك تعقيداً أو إغراباً، فهي حجة واهية يردّها على أصحابها، ومردُّها عدم القدرة على التأويل، الذي اعتبره في رأيي منفذاً إلى سلطة نص المتنبي وخروجاً من سلطة شخصية المتنبي، التي ما تزال هاجساً لدى الكركي يحاول التخلص منها، وقد صرّح بذلك غير مرة، بالإضافة إلىما سبقت الإشارة إليه، ومن ذاك قوله: "شعر المتنبي ميدان واسع لـ لنقد الجاد، على أن ندرك أننا نتعامل مع سلطة النصّ الشعري لا مع حضور المتنبي وطغيان شخصيته"[2] وهو بقوله يسعى إلى"استعادة الدهشة الأولى للإبداع وتشكل النصّ"[3]

وقد دارت محاور دراسته لسلطة النص حول عدة صور كما سماها، حاول الكركي استخلاصها وكشف النقاب عنها، وهي على النحو الآتي:

- كيف رأى الآخر فيه" الأنا":

ولعلّ " أنا" المتنبي غنية عن التعريف ولو من بيت شعره الذي يقول فيه:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي وأسمعت كلماتي من به صمم[4]

يتقصّى الكركي" الأنا"لدى المتنبي من خلال شعره لتظهر لنا من خلال ذلك العلاقات مع الآخر، سواءً ما تعلق منها بالناس عموماً، أم بالحكام، أم بعلاقته مع الحياة، وتعتبر هذه الأنا موضع دراسة سابقة، حاول الكركي الابتعاد عن نرجسيتها - وإن كنت أرى أن المحب يأخذ من حبيبه ولو بعض أطراف الحب - وها هو يتتبعها ويمثّل لها من شعر المتنبي، وقد ظهرت عند المتنبي، " متفجرة غضباً وحماسة، ومتقدة عنفواناً وشوقاً للثورة..."،[5] ويكفينا من" أنا " المتنبي بيته الذي يرى الآخر صدى:

---

1. الكركي، الرونق العجيب ، ص 15.
2. المصدر نفسه، ص 17.
3. المصدر نفسه، ص 19.
4. المتنبي، ديوان المتنبي،ج4، ص 83.
5. الكركي، الرونق العجيب، تظهر هذه الأنا ممثلة بالأبيات وللمزيد ينظر الصفحات 20-32.

ودع كلّ صوت غير صوتي فإنني   أنا الصائح المحكيُّ والآخر الصّدى[1]

ويصل الكركي في تصوره لأذ ا" المتنبي"إلى القو ل بأن" المتنبي هو قصيدة المتنبــــي الأولى"[2]

أما الصّور الأخرى التي أخضعها الكركي للدراسة فهي:

صورة الخيل التي اتصلت غالبا بالحرب والقتال والفروسية، وخاصة ما اتصل منها بـــ" سيف الدولة".

صورة اللوحة فالمتنبي يجعل من شعره لوحة فنية نابضة بالحيـــاة[3] فتكـــاد وأنـــت تقرؤها تستعيد صوراً من تلك الحياة التي ينقلها في شعره.

صورة الأسد، فالأسد يصبح عند المتنبي" نموذجاً للفن الرفيع"[4]

صورة السيف وغيرها من الصور الأخرى، التي ابتدعها المتنبي وتلقاها الكركـــي بالتحليل والتأويل والدراسة، ليكشف بعضاً من أســـرار قـــصيدة المتنبـــي، وكـــأني بالكركي يودع في هذا الباب براءة اختراع، يسعى أن يكون له السبق فيها، كيف لا والمتنبي هو الهاجس المؤرق في كتابات الكركي، وهو الذي يحفز قريحة الإبـــداع عنه، بعدد ليس بالقليـ ل من المقولات النقدية والأدبية، ولعل نهاية هذا البعد تكون من الكركي نفسه إذ يقولفي المتنبي وشعره في سياق الرؤية والتشكيل : " لعـــلّ ذلـــك يفجر في روح المتلقي صد ى للصوت الذي صاح بنا ذات زمـــان: " أنـــا الـــصائح المحكي والآخر الصدى"[5].

---

1. المتنبي، ديوان المتنبي،ج2، ص 15.
2. الكركي، الرونق العجيب، ص 26، تستطيع تلمس ذلك في عدد من أبياته مثلاً،

أنا تِربُ الندى وربُّ القوافي   سمام العدا وغيظُ الحسودِ

أنا صخرة الوادي إذا ما زوُحِمتْ   وإذا نَطَقْتُ فإنني الجوزاءُ

3. ينظر، المتنبي، ديوان المتنبي، الأبيات في ج4، ص52-53.
4. الكركي، الرونق، ص 46.
5. الكركي، الرونق ، ص 18، 19، والشطر الأخير من بيت للمتنبي، للمزيد ينظر، المتنبي، ديوان المتنبي،ج2، ص15.

4.1.2.2 إسهاماته في مجال الترجمة:

تأتي ترجمة الكركي لكتاب بيتر جوبسر، المعنون بـ "السياسة والتغيّر في الكرك" اسهامةً نزْرا في مجال الترجمة، ولعلّ الدوافع في ذلك متعددة فلربما يقول قائل إنه من أبناء الكرك فاستحثه الموضوع لخوض غمار الترجمة لهذا الكتاب، ولربما قال أحدهم إن موضوع الكتاب يتعلق بالسياسة والتغير في الأردن والكرك أنموذج لها، وغير ذلك من دوافع يمكن إخضاعها لدافع ترجمة الكركي لهذا الكتاب.

ومقدمة الكتاب ل "بيتر جوبسر" تشي ببعض التبريرات التي قد تدفع الكركي لترجمته، يقول بيتر جوبسر: " وهذه الدراسة للقوى والسياسة في بلدة عربية صغيرة إنّما تم الاضطلاع بها لأسباب متنوعة، فلم يتم اختيار الكرك لتكون موضوعاً سياسياً تاريخياً يجب أن يسجل ويحلل من أجل الكرك ذاتها، وإنما تمّ اختيارها لتكون مثالاً، أو نموذجاً لبلدة صغيرة ومنطقتها في الشرق الأوسط العربي، مما يساعد في سد النقص الحالي في المادة المتعلقة بهذا الموضوع.

أمّا سبب اختيار بلدة الكرك لتكون هذا النموذج، فيرجع إلى المناخ السياسي في الشرق الأوسط أثناء فترة هذا البحث الميداني سنة 1968، حيث كان مجال الاختيار مقصوراً على لبنان والأردن، وقد اختير الثاني لأنه أكثر تمثيلاً للشرق الأوسط العربي من لبنان الذي يهيمن على السياسة فيه شرخ ديني بين الإسلام والمسيحية، واختيرت الكرك لأنها أكثر تمثيلاً من بين البلدان الصغيرة العديدة في الأردن التي يقيم فيها عدد من اللاجئين الفلسطينيين، كما أن لهذه البلدة جذوراً تاريخية عميقة..."[1]

أراد الكركي من هذه الترجمة في رأيي أن يطلعنا على السياسة والتغيّر في جزء من الأردن ممثل بالكرك، وهي المدينة التي ترعرع فيها، وشهد أحداثا تقع ضمن الفترة الزمنية لكتاب جوبسر، فنراه يضع بعض توقيعاته أو ملاحظاته في هوامش الكتاب إما معلقاً، أو مقارباً لبعض المعلومات التي يعطيها الكتاب.

1. جوبسر، بيتر، السياسة والتغير في الكرك -الأردن: دراسة لبلدة عربيّةٍ صغيرة ومنطقتها، ترجمة خالد الكركي، مراجعة محمد عدنان البخيت، منشورات الجامعة الأردنية، عمان 1988، ص5.

وقبل ذكر لمسات الكركي في الترجمة، نعطي ملخصاً لمحتويات الترجمة نفسها، يضم الكتاب خمسة فصول وخاتمة أو خلاصة، بالإضافة إلى ملاحق بأسماء القبائل ومكان سكانها، والجماعات الأخرى من الكرك ومن حولها، وأتّسم الكتاب بإيراد المؤلف عدداً من الخرائط للأردن والكرك بصفة خاصة كما يورد أشكالاً بنائية للقبائل والأنساب والأحلاف، إلى جانب ذلك ترد في ثنايا الكتاب وعنواناته جداول مؤرخة إلى حد ما تبين الأنشطة السكانية في المنطقة والخدمات المناطة بها وغير ذلك من معلومات تخدم بحث الدراسة.

أما من ناحية الدراسة الموضوعية، فالكتاب يقدم صورة للنظام السياسي في منطقة الكرك،"وظائفه وقواه الفاعلة، و إلى مناقشة ثبات القوى والممارسات التي يعود الفضل فيها إلى قوة القبيلة وسلطتها المستمرتين، كما تهدف إلى بيان التغير في النظام السياسي"[1] ، وقد خصص جوبسر الفصل الأول من دراسته لبيان الخلفية العامة للمنطقة ممثلة بالبيئة والتاريخ والسكان والاقتصاد، وبعدها ينتقل إلى تحليل وإيضاح بنية المجتمع السياسي التقليدي وهو مقدمة للذي يليه من فصول في بيانه القوى الفاعلة في المجتمع السياسي التقليدي، ومن بعده المجتمع السياسي المعاصر، والقوى الفاعلة فيه أيضا، وهو متابعة لـ مرحلة التطور السابقة إلى الفترة المعاصرة التي كتب فيها الكتاب.

يخلص جوبسر في نهاية بحثه إلى أنّ السياسة في الكرك، البلدة والمنطقة، لم تعد تحتفظ بطابعها التوحيدي إ ذ يسيطر عليها كلّياً ما أسميناه بالنظام التقليدي، وفي الفترة المعاصرة، وجدت اختلافات مهمة في مفاهيم الطبقة والتعليم .... وقد استعملت طرق عديدة لتسد الفجوات ولتخلق تكاملاً سياسياً متحولاً ..."[2]

ومن إضاءات الكركي في الكتاب، إعطاء بعض المعلومات في هامش الكتاب معلقاً على مدى صحتها مثلاً، ومن ذلك تعليقه على المعلومات التي ينقلها بيك باشا أنها غير دقيقة وليس لها أساس من الصحة، ويضيف بعض الاحتمالات بأن المقصود بها حركة العصيان التي قادها قانصوه الغزاوي في نهاية القرن السادس

---

1. جوبسر، السياسة والتغير في الكرك-الأردن ، ص 6.

2. المصدر نفسه، ص 177.

عشر، ويحيل فيما بعد إلى مرجع لمحمد عدنان البخيت[1] ويحيل الكركي أيضاً إلى مراجع أخرى فيما يخص بعض المعلومات، كمعلومات حول تأسيس متصرفية الكرك سنة 1893[2] ومعلومات عن التطورات اللاحقة على سنة 1968 [3]، وله بعض المداخلات فيما يخص القبائل وتركيبها الهرمي[4] وغيرها من الإضاءات التي تثري البحث، وهو في كل ذلك لا يتدخل بنص المؤلف، بل يعقّب على سبيل التصحيح أو التوضيح والإضافة، ولعل روح الكرك فيه هي التي تدفعه لذلك.

لقد أحسن الكركي الاختيار، وأجاد ترجمة هذا الكتاب القيم، الذي يجب أن يحظى بالدراسة والمناقشة، وبالأخص من الباحثين في التاريخ السياسي للأردن والبنية الاجتماعية فيه.

وفي محصلة هذا العرض الذي يلقي أضواء على الجانب الثقافي والفكري عند خالد الكركي، فإنه من المنصف القول، أن تعرضا يسيرا لهذا الجانب لا يكفي هذا الأديب حقه، فعطاؤه في مختلف المجالات السابقة يحتاج إلى دراسة منفردة لكل منها، ولكن مقتضى مسار البحث يسير وفق أهداف محددة نوعا ما تهدف إلى كشف المعالم الثقافية في نتاج الكركي، الذي سعى جاهدا إلى صوغ أدبه بما يخدم مجتمعه وأمته.

3.2 الكركي سياسياً:

1.3.2 تأملات في الإرهاصات الأولى:

إنّ المتن الذي يكوّن لَبِنَات هذا الموضوع، مختلف نوعاً ما عن غيره من المتون، فقد اختلفت فيه الرؤى، وتعددت فيه فتوى المفكرين و المشرعين، ولعلّي أستعير مصطلح الفتوى من الشريعة الإسلامية، بغية التعليل بعدة أمور منها:

أولاً: إيجاد علاقة بين المثقف والسلطة سواءً أكانت بالإيجاب أم بالسلب.

ثانياً: التبرير لكلا الحالتين السابقتين.

---

1. جوبسر، السياسة والتغير في الكرك-الأردن ، ص 17.
2. المصدر نفسه، ص 22.
3. المصدر نفسه، ص 166.
4. ينظر المصدر نفسه ، ص 18، 54، 179.

ثالثاً: ترك باب الإجابة حسب مقتضى الحال، فلا تهضم هذه العلاقة، ولا تغلق القضية، بل يبقى مجال الاجتهاد فيها للعلاقة نفسها.

إنّ ما يميز هذه الدراسة موضوعها الذي يتعالق مع مواضيع عديدة، فهل الثقافة وحدها هي العنوان؟ أو هي السياسة هي....؟! أو أن القضية فكر، وسياسة، واجتماع، وبحث في الاقتصاد، وعلاقة بالشريعة والدين! نعم، إنها علاقة موسعة، وإن كانت الدراسة قد اختارت أنموذجا تسلط عين البحث فيه، فهو أنموذج لامتداد الماضي بالحاضر، والحاضر بالمستقبل.

تأخذ الدراسة بأطراف عديدة لزوجين بعلاقة واحدة، وأعني بهما المثقف والسلطة، يشكل الكركي فيها تجربة فريدة من نوعها في مجالي الثقافة والسلطة، فهو المثقف أولاً والسياسي ثانياً، فمن يغلب منْ في الكركي؟ ! ومن يحضر فيه أولاً المثقف أم السياسي؟!

إن الدخول في تفاصيل الموضوع سيفضي بنا إلى تساؤلات عديدة قد تُطرح، نجد لبعضها إجابة والآخر دون... بينهما يترك للصمت مجالٌ في الموضوع، إن الإجابة في إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة عموماً وفي الكركي خصوصاً، قد تدخلنا في مسارات واتجاهات عديدة، ربما تخرج عن الإطار العام للبحث، لكننا سنحاول قدر الإمكان بناء الإطار ضمن حدود المعروف في الموضوع أولاً، وفي شخص الكركي ثانياً.

لدى اطلاعي على ما كتب الكركي في ميادين الفكر والسياسة، وبخاصة ما تعلّق منها بممارساته في مجال السلطة، أثناء توليه عدداً من المناصب الحكومية، تولدت لديّ رغبة لخوض غمار هذا الموضوع، ولعلّ نقطة البدء هي أصعب ما قد يواجه الباحث في هذا المجال، فمن أين :أو كيف ؟ ! أسئلة حائرة، بل وثائرة لمواجهة البداية، واجتهدت أن تكون البداية من النبوءة التي كانت تدور في خَلَدِ والد خالد الكركي، وذلك على لسان الكركي حين يقول في "سنوات الصبر والرضا" :

"تجلس في مقعدك في المدرسة، صفك هو الأول، وأستاذك الخليلي بهي الحضور، ومن تقدموا في السن، وفي كتاب الشيخ راسم، يعينون في صفوف أعلى، وأبوك حريص على أن يلقنك أبدا أن الطالب الذي يحصل على المرتبة الأولى على مدى

سنوات دراسته تأخذه الحكومة التي في عمان، وترسل به إلى جامعة ليتعلم، وقد حدث هذا لبعض أهل الكرك ممن يعرف ..كان يدرك أنه لابد أن تكون الأول، لأ ن الواسطة بعيدة المدى، بل إن خوفه كان يبلغ مداه لأن بعض من حصلوا على المرتبة تجاوزتهم الواسطة وقدّمت غيرهم عليهم .ولم تكن أنت حريصاً على هـ ذا الطموح لأنه سينأى بك ذات يوم عن أهلك الذين تحب..."[1]

كانت تلك نبوءة عبد العزيز الكركي والدُ" خالد"، وذاك هو المستقبل الذي كان يطمح الوالد أن يصل إليه ابنه، وها هو الابن أستاذ اً جامعياً ورئيساً لأعرق الجامعات الأردنية، وما سبق ذلك من تقلدّ لعددٍ من المناصب الرفيعة في الحكومة الأردنية، وبين المثقف الأكاديمي والسياسي الذي يعمل في سلك الحكومة، قامت علاقة بحث بين سلطة الثقاف ة وثقافة السلطة في الكركي، ولعلّ إضاءته لمحاور حياته ومهنيته ترسم لنا معالم الطريق لدراسة العلاقة بين خالد المثقف وخالد السلطة.

يمكننا رسم تلك المحاور على النحو الآتي:

المحور الأول: نظري، متعلق بشخصية خالد الكركي قبل الانغماس في السلطة، وقد تَمثّل بكتاباته ومقالاته المعروفة في الصحف الرسمية " الرأي" على سبيل المثال.

المحور الثاني: عملي، شهد التجربة الشخصية للكركي في السلطة، وكان عبارة عن عملية انتقالية من الجانب الأكاديمي والنخبوي الثقافي إلى مجال السلطة وتسلم الوزارة في سلك الثقافة مرة، وأخرى في الثقافة والشباب والإعلام، وغير ذلك من مناصب مختلفة في السلطة.

وأبرزيمثل هذه المرحلة، المعايشة القريبة لمثقف في السلطة ومعاين ته الأحداث الوطنية، والقومية، والعالمية التي كان لها الأثر البالغ في توجهاته الثقافية والسياسية، لما شهدته تلك الفترة الزمنية، من قضايا، وتغيرات، وطروحات على المستويين الداخلي والخارجي للملكة الأردنية الهاشمية.

المحور الثالث: أكاديمي، تمثّل بالعودة إلى العمل الجامعي، وقد عكف فيه الكركي على تأليف عدد من الكتب ، والمؤلفات في الفكر والأدب، كانت إفرازات

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص41، 42.

لعدة أعوام في العمل السياسي والثقافي في آن واحد، إلاّ أن هذا الأكاديمي وإن كان الآن يمثّل بعداً أكاديميا ثقافياً، فإن منصب رئاسة الجامعة الأردنية مشوبٌ بمسحة السلطة الأكاديمية.

ومن نافل القول أن تلك المحاور تشكل في ضمنها الأدوار التي شكلت حياة الكركي الثقافية والسياسية، لها ما لها وعليها ما عليها، وإذا أردنا الوصول إلى معرفة دور المثقف عموماً والكركي خصوصاً فلا بد " من الكشف عن وظيفته، ولعلّ ذلك يكون باستخدام مناهج مزدوجة تاريخية انثربولوجية على السواء، فالعودة إلى مراحل سابقة من التاريخ تمكننا من مراقبة التبدل الذي طرأ على وظيفته ودوره، ولعل في ذلك ما يسمح لنا بالتخلص من ضغط بعض النظريات التي نأخذها كمسلمات حول المثقف والمثقف العضوي"[1]

2.3.2 مصادر الوعي السياسي لدى الكركي:

إنّ البحث في مصادر الوعي السياسي لدى أي شخصٍ يتطلب دراسة حياته وبالأخص العائلة والمنشأ، فكما هو معلوم فإنّ من خصائص الثقافة أنْ تكون مكتسبة وذلك" من خلال صلاتهم وعلاقاتهم بالآخرين، وتشير عملية التعلم أو الاكتساب إلى تكرار أساليب السلوك الاجتماعي المشتركة بين أعضاء جماعة اجتماعية معينة، ويمكن أن ننظر إلى عملية اكتساب الثقافة من أبعاد وزوايا متعددة... كالوراثة الاجتماعية، والتمثيل، والتثقّف، والاستعارة، والانتشار، والتنشئة الاجتماعية وغيرها من المصطلحات"،[2] وفي البحث عن مصادر الوعي الثقافي والسياسي لدى الكركي، تقفز إلى الذهن حكايا الثوّار، والمقاومين الفلسطينيين الذين كانوا يأتون إلى الوطن بين الفينة والفينة، فتحتضنهم الأرض الأردنية التي مازالت على العهد ما بقي في الرمق من بقية، فكبر خالد وكبرت معه تلك الحكايا، لنجدها فيما بعد متمثلة في كتاباته وشعره.

---

1. زياد، خالد، المثقف والسلطة، أفكار، ع 107، تشرين الثاني، 1992، ص 56.

2. الساعاتي، سامية حسن، الثقافة والشخصية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 4، 2002، ص 74، 75.

وهكذا بدأ عقله يتفتح على أوضاع الأمة ومآسيها، وكـــان أ خـــوه ســـليمان المصدر الأقرب لوعيه السيي، يقول الكركي في ذلك : "كان أقـــرب المـــصد ادر لوعيك السياسي آنذاك تجربة جيل أخيك التي قـ ـرّبتك من الفكر القومي، فقد رأيـــتهم وشهدت حضورهم ، واستمعت إلى خطبهم وعرفت معاناتهم، وقد وصـــلك أخـــوك بسحر العربية العظيمة، يوم تألّق خطيباً باسم الوطن والأمة وبعث الزمن الجديد"[1]

كان الأخ بالنسبة للكركي بداية للوعي السياسي، وقد ساعده في ذلك عضوية أخيه في الحزب القومي؛ فكان لذلك عمق في تجربة خالد الـ كركي السياسية، لا سيما ما لحق بأخيه من أذى السلطة، يقول الكركي : " كان أخوك معلماً قومياً في الكرك، وقد ناله من غضب السلطة ما آذاه في رزقه وعمله، وكان بعض هذا الأذى نقله إلى منطقة بعيدة. وهو الذي ستتعلم في دروسه ومن مكتبته أن الأمة خالـ دة وواحـــدة، دون أن يطلب منك ولو مرة واحدة أن تكون عضوا في الحزب القومي الذي كـــان بين البارزين في صفوفه من الشباب الأردنيين على مـــدى ســـنوات الجمـــر فـــي الخمسينات وأوائل الستينات"[2]

إن ذاك التحليل الذي يمكن أن يصدر من الذاكرة لذكريات الماضي، وهي هنا ذاكرة من الواقع السياسي الذي عاينه الكركي آنذاك، وكان الاتـــصال بينـــه وبـــين الوعي السياسي سواءً كان داخلياً أم خارجياً يتم خلال النشاط السياسي لأخيه وجيله في تلك الفترة، لاسيما أن الأردن في تلك الفترة قد شهد تـ حـــولات علـــى أصـــعدة مختلفة، ولم يكن العمل الحزبي بعيداً عن تلك التحولات.

كان الأخ بما يمثله من توجه سياسـ ي، نافذة الكركـــي علـــى الـــسياسة بكـــل محدودية التفكير فيها آنذاك ، وأعني المواد والمصادر المغذية لهـــا، فمـــثلاً كانـــت للكركي مصادر معرفية أخرى غير المواد المقرّرة في الدراسة، منها مـــثلاً" مجلـــة العربي" يقول في ذلك : "... كان عليك أن تتعلم الكثير من سفرك وأ ن تكابد الـــسّير

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 58.
2. المصدر نفسه، ص 54-55.

بين القرية والمدينة ،وأن تقرأ مجلة " العربي " التي ستشكل نافذة مهمة على الــدنيا، وأن تظل قادراً على القراءة خارج المنهج من مكتبة أخيك..."[1]

لم يقف الكركي في ذاكرة صباه عند المخزون الثقافي الــسياسي، المتمثــل بالأخ-كما سلف الذكر - بل قَرَنَ ذلك بالفعل والحدث، وإن لم يكــن تحــت ظــل الحزب كأخيه، وهو يشير إليه في مذكراته :" ولم تكن خارج دائرة الــصلة بأخيــك وزملائك في المدرسة، مشاركاً في النشاط السياسي ذاك بمظاهراته واحـ تجاجاته، بل لعلك قد قررت منذ ذلك الزمان، وبصورة غامضة لا تعرف الآن أبعادها، أن تظل خارج الأحزاب والتنظيمات"[2] وهو إلى جانب ذلك يصور الوضع السياسي آنذاك في منطقة الكرك، حيث يرى أنها مركز استقطاب سياسي، لاسيما أنهــا شــهدت فــي الخمسينات تأسيس الحـ ركات السياسية فيها ويشير إضافة إلى ذلـ ك إلى نقطة الالتقاء أو الاستقطاب حيث كانت مدرسة الكرك التي ضمت أبناء المحافظة جنـ باً إلى جنب مع مدرسيهم من على ضـ فّتي النهر[3] وإشارته تؤكد الدور السياسي أو التأثير الــذي تتركه أحداث فلسطين المحتلة، وما كان له من أصداء في البلاد العربية عموماً، وماهي إلاّ توأمة في الأرض والأهل والعادات و التقاليد بين فلسطين والأردن، التي ما فتئت تحتضن أبناء فلسطين، وتمدُّ لهم يد العون والمساعدة بكل غالٍ ونفيس.

3.3.2 رابطة الكتاب، نقطة فصلٍ ووصل بين المثقف والسياسي:

تعدُّ رابطة الكتاب بالنسبة للكركي نقطة انتقالية على مستويين:

المستوى الأول: تعتبر الصلة الأولى للعمل ضمن التنظيم النقابي.

المستوى الثاني: الانتقال من الثقافة إلى السلطة والعمل السياسي.

يقول الكركي عن تجربته في رابطة الكتاب : " مكانان في عمان يهزّان منك وجدانك كلما تذكرتهما:الجامعة الأردنية ور ابطة الكتّاب، وقد أخذت الجامعة من عمرك ستة عشر عاماً ،وأخذت الرابطة بضع سنوات من الــشغـ ب الثقــافي باســم الحريــة

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 57.
2. المصدر نفسه ، ص 58- 59.
3. ينظر، المصدر نفسه، ص 58.

والديمقراطية، وقد تعلمت فيهما قوة سلطة الثقافة والمعرفة، حتى أعلنت ذلك حين صرت وزيراً"[1]

احتلت رابطة الكتاب في قلب الكركي موقعاً متميزاً، لازال إلى الآن قابعاً في حجرات ذلك القلب الذي أخفى لها من الهمّ، والحب أكثر مما عرفهُ الآخرون، وخير شاهد على ذلك كتاباته عنها هنا وهناك، مع العلم أن تجربته فيها ليست طويلة، لكنه كان يحمل الألم العتيق الذي ناله من السلطة تجاه الرابطة، يقول الكركي في ذلك: "وقد دخلتها_ يعني الرابطة_ قبل منتصف الثمانينات بقليل ثم ترأست الرابطة،بدعم من زملائي لعامين متتاليين وقد انتهى العام الثاني... بإغلاق الرابطة، وكانت الغاية التي ظلّت تلحّ عليّ حين جئت وزيراً للثقافة هي عودة الرابطة وقد عادت..."[2]

إن عُدنا لتلك الفترة أو المرحلة من عمر الرابطة في الحراك الثقافي والسياسي، نجد الدور الذي اضطلعت به في فترة لم تكن الأحزاب جلية بدورها التوعوي ثقافياً وسياسياً، وقد أوضح الكركي دورها حين قال: "لقد كانت الرابطة في الثمانينات تحمل هماً واحداً يسيطر عليها، وهو العودة إلى الزمن الديمقراطي، وحقوق الإنسان والأحزاب"،[3] توحّد الهم بين قلب الكركي الذي ينشد الحرية والديمقراطية، وبين ذاك التنظيم المتمثل في الرابطة، والذي يضمُّ نخبةً من مفكري الوطن الذين حلموا بتلك الحرية، إلا أن عثرات الطريق كان لها دورٌ في إيقاف أو تشويش رؤية الحلم، كانت العثرة قراراً بإغلاق الرابطة سنة 1987، والتهمة الموجهة لها أنها "كانت وكراً .... والكركي رئيس الوكر، كما قال مسؤول سنة 1987 يوم إغلاقها"[4]

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا ، ص 66.

2. القيسي، حمى الكتابة، ص 35.

3. الطراونة، الرأي، ص2

4. الكركي، خالد، الأردن 85_ 1995رؤية شخصية، محاضرة ألقيت في يوم الخدمات الطبية الملكية بتاريخ 11/ 12/ 1995، ص1 مطبوعة في ، الكركي، خالد، من دفاتر الوطن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص 89. للمزيد عن أمر إغلاق الرابطة، ينظر، المشايخ، محمد، كشف الحجاب : خفايا رابطة الكتاب، منشورات أمانة عمان، عمان، ط1، 2006.

إنّ ملابسات قضية الإغلاق لم تكن واضحة لي إلى حد بعيد، ولكن كانت تلك الحادثة أول صدام فعلي للمثقف عموماً وأنموذجنا الكركي خصوصاً مع السلطة، فهل التهمة سالفة الذكر كانت جدلاً بين الحراك السياسي من جهة، والثقافي المتطلع نحو آفاق أوسع من الحرية من جهة أخرى؟ أم أن هنالك أسباباً خارجية، وأ عني العالم الخارجي وآفاق التطور الحضاري بشكل أوسع؟!

قد نجد بعض الأسباب غير ما ذكر من عدّها "وكراً" حسب تعبير الذين اتهموها في ذلك الوقت، من هذه الأسباب على حد تعبير الكركي، الاتجاه إلى الإبداع بدون سياسة، فقد قيل لأعضاء الرابطة حينها - فيبداية الثمانينات - إن عليكم أن تتجهوا إلى الإبداع بدون سياسة، والكركي يرى أنه لافصل بينهما، وذاك الكلام غير منطقي، فالإبداع يحتاج إلى الخبز والخبزعند السياسي ويحتاج إلى دعم الحركة الثقافية ودعمهما موجود عند السياسي [1]، "وإذا جاز أن نقول إن السلطة يمكن أن توجد دون نوع من المعرفة، فإنه لا يجوز أن نقول إن المعرفة يمكن أن توجد دون نوع السلطة، فسلطة المعرفة قي ذاتها تمارس في أماكن العلم والمعرفة". [2]

وتأتي بعد هذه الأحداث من قصة الرابطة المغلقة، انفراجة الحدث ربما للرابطة، أمّا الكركي فالسؤال والإجابة معلقة بين دفتي الحاضر والماضي، وقد نجد ذاك السؤال في كلام الكركي نفسه، يقول : " أنت الذي كنت تردد أن الثقافة رؤية والسياسة تكتيك.. فما الذي جاء بك إلى هذا الوجع !ولماذا أسلمت نفسك للنداء / السلطة؟ لعلك كنت تحلم أن ترى رابطة الكتاب عائدة بعد غياب، وقد كان لك ذلك". [3]

---

1. ينظر، القيسي، حمى الكتابة، ص 36.

2. صبور، امحمد، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي: الأكاديميون العرب والسلطة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أيار، مايو 1992، ص 187.

3. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 33، وعن استجابته لنداء السلطة، يتحدث عن استنطاق الأديب الراحل محمد طملية له، في أمسية "الفينيق" حيث تحدث عن ملامح الكركي بعد السلطة، للمزيد، ينظر، الكركي، خالد، ندوة استذكارية لـ "40محمد طملية"، الـرأي، عمان، ع14866،سنة42، 5 كانون الأول 2008.

كانت عودة الرابطة مرتبطة حينها، بتولي الكركي وزارة الثقافة في نهايات عام 1989، الموافق مساء الأربعاء السادس من كانون الأول، وقتها فتح الكركي ملف الرابطة المغلقة، وكان المَخْرَجُ لعودتها ـ قرار جديد للحاكم العسكري يلغي القرار السابق، ولجئ إلى ذلك خشية العودة إلى إجراءات تسجيل جديدة لها، وبذلك تكون المحصلة الاعتراف بوجود خطأ مع عدم وجوده كما يرى الكركي[1].

كانت الرابطة في منتصف الخيط، الذي يصل المثقف بالسياسي في رحلة الكركي، وتعدُّ مرحلة من مراحل التحول الديمقراطي الذي شهدته الساحة الأردنية في تلك الأيام، وهي تجربة كما يقول الكركي " موجودة وحية، ويستطيع أي زميل أن يبرز دورها، وما عليها من مآخذ، شريطة أن لا يكون من الذين رعتهم فتنكروا لها، وظنّوا أنهم أصبحوا شيئاً بعد إغلاقها"،[2] وفي حوار له يبتعد عن تقييم عملها ومن يقوم عليها في وقت لاحق، يقول : " ما زلت غير قادر على الدخول في تفاصيل تقيم العمل الحالي للرابطة، وأنا لا أحب أن أقول فيها إلاّ كلاماً طيباً، لكنّني لست قادراً أن أقول هل الرابطة في أزمة..؟؟".[3]

لكننا لو وقفنا عند صمت الكركي عن ذاك التقييم، أو الهروب من الإجابة عن سؤال، لعله يدور في خلده، سندخل إلى أسئلة أخرى، ستأتي ملاحق الحديث عنها بموقف الكركي كـ مثقف سياسي تجاه القضايا الثقافية والوطنية، فهل سيبقى حب الرابطة مانعاً من طرح انتقادات بحقها؟ أم أنه الخوف عليها من إغلاق جديد؟ ! أسئلة وأسئلة ستأتي مضامينها، عنوانات بارزة في رحلة الكركي الثقافية والسياسية تعرض وتنقد وتشيد بتلك الرؤية الكركية.

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا ، ص 91، 92، وقد أسندت رئاستها بعد الكركي إلى الشاعر عبد الرحيم عمر سنة 1989م، وتوالت رئاستها بعد ذلك إلى مؤنس الرزاز وإبراهيم العبسي وفخري قعوار وغيرهم.

2. الكركي، كلام في الثقافة الوطنية، محاضرة ألقيت في مهرجان البتراء الثقافي الثاني، وادي موسى، بتاريخ 14/ 9/1989، من دفاتر الوطن، ص 113.

3. القيسي، حمى الكتاب، ص 35.

4.3.2 هاجس الحرية والديمقراطية عند الكركي:

شغلت قضيتا الحرية والديمقراطية فكر الكركي، ولطالما تناوب الحديث عنهما في كتاباته سواءً الأدبية أم النقدية، وهذا الاهتمام لم يكن مقيّداً بمرحلة دون أخرى، أعني مرحلة الثقافة ومرحلة السياسة، إذ نجد الحديث عن تيـ نك القضيتين في كلتا المرحلتين، وبالطبع فإن المحور الرئيسي لهما هو المثقف.

تجد السلطة في الحرية خطراً على مصالحها وغايتها، وكم تتخوف حين تملك النخبة المثقفة تلك الحرية بأشكالها المختلفة !؟ وفي المقابل يجد المثقف في الحرية المتنفس لمكبوتاته، والمنطلق لرؤاه التي يُعـ بِّر عنها دون خوف أو وجل، شريطة أن يكون ذلك بالطبع لكـ ليهما الصالح العام، فالحرية من هذا المنطلق أمر وجودي للإنسان عموماً والمثقف خصوصاً، لذلك يرى بعضهم " أن الحرية قاعدة الفضيلة، ومناط التكاليف، فأي إنسان خمدت في صدره نار الحرية، وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الـ ساطع، جدير بأن لا يعتبر إنساناً وأن تسقط عنه تكاليف الحياة "[1]، وإن كان ذلك الرأي يعطي للحرية قاعدة تفوق بعض الألفاظ مما لا يمكن تعديه وهذا من ناحية العقل والدين، ولكنّـ ي معها في اعتبارات التكليف والفعلية، فالحرية باب واسع يشمل قواعد كثيرة في بناء المجتمعات والحضارات.

إن قراءة فكر الكركي ممثلاً بذاك الكم الكتابـ ي غير القليل، تُنبئ بهاجس أو حقيقة تتداعى في كتاباته تسمى الحرية وسأضم إليها الديمقراطية ، فهما وجهان لعملة واحدة، سعى الكركي لإبرازهـ ما جليتين في الثقافة العربية، وبالتحديد في حديثه عن المثقف الجذري، وحرية الثقافة، وتتبع مسألـ ـة الحرية والديمقراطية في حياة الكركي الثقافية والسياسية قد تدخلنا من حيث لا نخرج وكأن الدائرة مغلقة، فلا شيء سوى الحرية والديمقراطية تسري في الحديث عن وطن أو شخص أو مجموعة أو...

إنّ الاستقصاء عن معالم الحرية والديمقراطية في الكركي مثقفاً وسياسياً يضعنا بين النظرية والتطبيق، وذلك على منحـ يين: قبل السياسة وبعد ها، ثم العودة لنقطة البدء، كيف هي المعالم؟ وما هي المحاور؟ ماذا اكتمل؟ وماذا بقي؟ ! أسئلة قد

1. السيد، أحمد لطفي، مشكلة الحريات في العالم العربي، دار الروائع، بيروت، 1959، ص 9.

تخرج عن نطاق مفهوم الكركي وحده للمسألتين، إلاّ أن أبرز المعالم التي ظهرت عند الكركي هي الحرية.

عُرف الكركي بالمثقف المنحاز لقضايا الحرية والعدالة، وظهر ذلك في كتاباته ولقاءاته الرسمية والصحفية، والمعلم الأول له في هذا المجال هي الثقافة، يقول: " الثقافة كما قيل تعليم للحرية"[1] إذن، فالمبدأ الذي يسير عليه هو الثقافة التي هي طريق إلى أبواب الحرية، والحرية كانت ومازالت دَيْدن المثقفين الذين عانوا ويلات الكبت والضغط التي مُورست عليهم من السلطة، أو الطبقة العليا في المجتمع.

تتمحور أغلب مقولات الحرية في كتابات الكركي كما ألمحنا سابقاً، حول المثقف الذي يراه المدافع عن حقوق العامة، والشخص المكلف بقول كلمة الحق، ويمكن دراسة مسألة الحرية عنده على النحو الأتي:

أ- الحرية الأكاديمية

ب- جدل الحرية والسلطة في المجتمع الأردني

يقول الكركي: " أنا مع حرية المثقف ومع حرية المشروع الثقافي لأي شخص، ولا توظف الثقافة لأي مشروعات تنموية، أو سياسية، فالأصل أن المثقف حرّ مطلق يرى الدنيا كما يجب أن يراها ، فقد ينكفئ ويصبح مثل قيس بن الملوح، وقد يصاب بالقلق ويصبح مثل المتنبي، وقد يتحول إلى كاتب اجتماعي فيصبح مثل طه حسين حين كتب"المعذبون في الأرض ..."[2] يُعلن الكركي بكل صراحة انضواءه تحت لواء حرية الثقافة. فهو وإن كان من الأشخاص الذين دخلوا لعبة السياسة، وخبروا أفانينها ودهاليزها، يبقى أولاً وأخيراً مثقفاً يقف إلى جانب الحراك الثقافي مقابل الحراك السياسي، وإن لم يفصل بينهما، إذا جُسِّرت الفجوة وخدم السياسي أولاً الثقافي، ثم العكس شريطة أن تبقى للثقافة الحرية دون قيد من السياسي، مراعياً أن تصب الثقافة في بوتقة الصالح العام.

---

1. القيسي، حمى الكتابة، ص 32.

2. الطراونة، الرأي الثقافي، ص2.

وقد أشار إلىمثقف الحرية فـ ي معرض حديثه عن الزوايا التي ينظر بها إلى المثقف، فكان التقسيم عنده : "مثقفي السلطة ومثقفي الحرية"[1]، وفي اعتماده تـــصنيف المثقفين يرى:" أن الحرية، والثورة من أجل الحرية والعدل والكرامة والتقدم، هـــي المعايير التي يمكن أنحتكم إليها في التصنيف "[2] إن مقولات الكركي وبالأخص ما تعلَّق منها بتوجيه خطاب الحرية إلى المثقفين، ما هو في رأيي إلاّ انطلاقة من جزء خاص إلى عمومية الخصوص، أو بعبارة أوضح الحرية المنشودة للكل، وابتـــداؤه بالمثقف إشارة إلى أهمية تلك الفئة التي تعتبر بمثابة العين واللسان للجسد الكامل.

يوجه الكركي نداءالحرية إلى مثقفي العالم، فيقول : " أيها المثقفون الشرفاء على امتداد النضال الإنساني كله في سبيل الحرية، وعلى مدى الدروب التي تمضي إلىشجر الشهداء ودمائهم .. يا أيها الذين التزموا بقضايا الإنسان الذي قاتـــل ضـــد الاستعمار والفاشية، والطغيان، والعنصرية .. أيها المدافعون عن حقوق البشر فـــي تحرير أوطانهم، والتعبير عن أفكارهم، وأمن أطفالهم، وكرامة حياتهم وموتهم" [3]

ذاك التركيز على دور المثقفين في ترسيخ مبادئ الديمقراطية والحرية يخرج من تفكير عميق بالأثر الذي يمكن أن يتوصل إليه من خلال النخبة المثقفة، لما لهـــا من تأثير في جماهير الأمة التي ترى فيهم الوجه المضاد للاضطهاد، والسلطة، التي عانوا من ويلاتها الكثير، لذاك نجده يحدد غايته للأمة فـــي الحريـــة، مـــن خـــلال انضمامه للعمل السياسي، يقول : " إنه التغيير إذن هذا الذي تؤمن به وتـــدعو إليـــه، ولعلّه الإصلاح، ولعلّه الثورة !!... ولكن التغيير والإصلاح والثورة الشاملة تحتـــاج إلى رسالة، وقاعدة ثقافية، ورؤية ترسم لها طريقها حتى لا تكـــون كلهـــا مراحـــل عابرة، لذلك تحمل شعار الولايات العربية المتحدة، وتحدد غايتك للأمة في الحرية، والعدالة، والديمقراطية الشاملة، على أنْ يسبق ذلك ديمقراطية في التعليم والثقافة" [4]

---

1. الكركي، قراءة في الثقافة والسلطة والإعلام، ص 76.
2. المصدر نفسه، ص 85.
3. الكركي، أوراق عربية، ص 112.
4. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 135، 136.

إنّ الحرية الثقافية ضمن النطاق السياسي، مقولة أساسية في شخصية الكركي السياسية، وهي من جهة أخرى وجه رئيس لأنواع الحرية الأخرى وحدود فاعليتها، فمنها يلج إلى حرية الفرد بما يدخل في ذلك من حرية القــول المــشروطة بعــدم الإساءة، وقد أشار الكواكبي إلى أهمية هذا النوع بقوله: " ولما كان ضــبط أخــلاق الطبقات العليا من الناس أهم الأمور، أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابــة والتــأليف والمطبوعات مستثنية القذف فقط، ورأت أن تحمل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد، لأنه لا مانع للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من جديد، يخنقــون بها عدوتهم الطبيعية أي الحرية" [1]

وهذا ما أشار إليه الكركي في محاولة التصدي لأسئلة الواقع الراهن، يقول : إذا كنا غير قادرين على التصدي للأسئلة، و إلزام أنفسنا بالحياة والحرية والنــاس، فلندافع على الأقل عن حق كل واحد منهم في حفظ كرامة قلمه وأوراقه، وفي رفض ما يرى أنه خطأ، وانحراف، وجهل، وحماقة .." [2] إن أضعف الإيمــان فــي مجــال الحرية كما يرى الكركي، أن يحفظ المثقف كرامة قلمه وأوراقه إذا كان لا يــستطيع غيرهما، وفي المقابل فإنني مع رأيه ذاك إذا كان ضعف قوة، لكن إذا كانــت أدوات قوة الكلمة موجودة، وأ عني بوجودها أي مدعمة بما يسندها، حينها لا مجال لقبــول شيء سوى الحرية بالقول والفعل.

وعلى صعيد الحرية الأكاديمية وأقصد بها هنا الجامعة أو المدرسة بأي شكل من أشكال التعليم، فالأمر مختلف نوعاً ما، ذلك أن مفهوم الحرية فيها لا يمكــن أن يكون بمثابة تصريح كامل ليقوم كل شخص بما يراه هو، فلو صحّ ذلك لفسد الأمر، وفيما يخص الجامعات العربية فإن لها وضعاً مختلفاً عن غيرهــا مــن الجامعــات الغربية، فالجامعات العربية مع استثناءا ت قليلة جداً، " ليس جامعات وطنية وحسب بل مؤسسات سياسية أيضاً، ولأسباب مفهومة تماماً، فعلى مدى قرون طويلة، كــ ان

1.الكواكبي، عبد الرحمن،طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد، وزارة الثقافة، عمان، مطبعــة السفير، د ط، 2008، ص90.

2. الكركي، خالد،تحولات الرجل اليمني،المؤسسة العربية للدراســات والنــشر،بيروت، ط 1، 2004، ص12- 13.

العالم العربي تحت سيطرة الاستعمار العثماني أو الأوروبي "[1]، فالجامعات الأردنية مثلاً تعرضت في البداية لضغوطات سياسية كانت مخرجات لبقايا تعاليم الحكومات الاستعماريةالتي حكمت الأردن إلاّ أنها قد خطت خطوات لا بأس بها في هذا المجال وهو الحرية الأكاديمية وإن خططاً وقوانين قد نجحت في هذا المجال، فعلى سبيل المثال فيما يخص الكركي، فالجامعة الأردنية اليوم تشهد تحولاً جديداً على مستوى الحرية والديمقراطية كقرار اتحاد طلبة الجامعة الأردنية، الذي يلغي التعيين ويقرّ الانتخاب مكانه.

وفي الحرية الأكاديمية ووظيفة الجامعي كمثقف وكمولّد للثقافة، يرى قسطنطين زريق أن للجامعي وظيفة: "هي حماية الجامعة أو المشاركة في حمايتها من تدخُّل السلطات وغيرها من المؤثرات السلبية، ومعنى هذا أن يكون المثقف مناضلاً، لا مفكراً فحسب، وهذا النضال قد يذهب به إلى السجن أو إلى النفي، أو إلى التشريد، أو إلى غير ذلك ولما كان المثقف في طليعة المطالبين بالحرية: الحرية الجامعية والوطنية، فحريٌّ به أن يكون أول المتحلّين بحس المسؤولية، إذ لا حرية صحيحة من دون مسؤولية"[2].

يظهر مفهوم الحرية في فكر الكركي السياسي بالإضافة إلى ما سبق في كتاباته عن حرية الأمم وأوطانها وقضاياها، فتحدث عن الدور الذي لعبته الحرية في إذكاء روح المقاومة تجاه الطغيان والاستعمار اللذين تواجههّا الدول العربية، وحتى الأجنبية الضعيفة، ومن الأمثلة على ذلك كلامه عن الحرية التي يناضل أبناء الفلوجة في العراق من أجلها، يقول: " إنّها الفلوجة، وردة الصبر والتحرير، وإنها بغداد، جمرة الغضا التي تتوهج ضحى وحرية، وإنهم القابضون على الجمر من فتية المقاومة، وفي حضرتهم نقرأ دفتر الحرية المخضبة بدمائهم، وقد علمونا أن بها أي الحرية، ينهض العاجز من قعوده، ويخرج الخائف من عزلته، ويبرأ الوهن من

1. سعيد، تأملات حول المنفى ــ ومقالات أخرى، ص 232.

2. زريق، قسطنطين، المثقف العربي ومهامه الراهنة، ندوة المستقبل العربي، سنة 6، ع 51، أيار، مايو 1983"، ص110- 130.

ضعفه، ويتمرد الحرف على كاتبه، وينشد العشق على هواه... وباسم الحرية التـــي عرفها الصعاليك والرعاة نقف عند عتبات الفلوجة وغزة، ونقرأ على شواهدهما:

إنّ الذين لهم وطنٌ يملكون دماً، ليعيشوا به فوقهُ، أو يموتوا به فوقـــهُ، إنمـــا دمكم، حين أوطانكم تستباحُ، حرامٌ عليكم"[1].

ويوجه الحديث في خطابه أيضا إلى المثقفين، فيقـــول " وعلـــى المثقفـــين أن يختاروا مواقع رؤاهم إلى جانب الحرية، أما إذا اختاروا الانحياز إلـــى المـــسْتبدين والأعداء فإن وعيهم زائف، وهم مجرد مجموعة من الطفيليين والندمان والمنـــافقين والعملاء إن ثمن الانحياز للأمة وا لحرية والمقاومة هو كرامة الموقف وشرفه، وقد تكون الطريق موحشة، والزمان يبابا، لكن التصدي للقهر والاحـــتلال والاســـتبداد بحاجة إلى شهود وشهداء، ومن كان يطيق منظر الحـــاكم الأمريكـــي فـــي بغـــداد الجريحة، فليقل لنا: كيف يقرأ التاريخ القومي الذي ظلت بغداد.. وهي باقية إلى آخر الزمان_ جوهرته وسيفه وكتابه وخلافته!".[2]

إنّ صراحة الكركي في التعريض بالجانب الآخر لمثقفي السلطة بخـــصوص عامل الحرية الذي فقدوه ببيع أقلامهم وعقولهم لأرباب السلطة، إنما هو إعلان لكي تكون الحرية هي المبدأ الذي يسير عليه المثقف لا غيره من رؤى وأحـــلام زائفـــة تضع ثقافتهم في جانب سوداوي ينبذه المجتمع، وذلك بسبب احتكامهم فـــي رؤاهـــم للطغاة والمستبدين، ويذكر الكركي في هذا الجانب الاحـــتلال والتـــسلط الأمريكـــي لأرض العراق وأهله، بل يسرد تاريخاً من النضال ضد المستعمر الأجنبي في كـــل مكان، كالاستعمار الفرنسي والانكليزي، وآخـــره الـــصهيوني المغتـــصب لأرض فلسطين ويستضيف الكركي كعادته أعلاماً في كل فكر يطرق بابه، وفـــي الحريـــة يذكر أعلام الكلمة الحرة كالشنفري، وعروة بـــن الـــورد، والكرمـــاني، ومحمـــود درويش، وناظم حكمت، وغيرهم كثير من الشعراء والأدباء والمفكرين.

---

1. الكركي، خالدبغداد لا غالب إلاّ الله المؤسسة العربية للدراسات والنـــشر، بيـــروت، ط 1، 2003، ص 79- 80.

2. المصدر نفسه، ص 81- 82.

إنها السياسة وتكتيكها الذي يحرم ا لحرية الظهور وتنفس الصعداء، لا تعبيــر فوقها حسب رأيها ، لكن هيهات أن تجف الأقلام التي تعبّر عن كرامة وحرية الأمم، يقول الكركي: "ها نحن وقد كتبنا بكاءاً على فلسطين فإذا الدمع لا يسعف، وصرخنا باسم الحرية فر دّدت الجدران صدى باه تاً، وحرّضنا على ظهور الخوارج ضد هذا العالم الذي أفسده الظلم، وخرّبه الذين لا ضمائر لهم يوم قتلوا إنسانيتنا فألقوا بمــن ظل منا في غيابـ ة الجبّ، ويوم عرفوا أن عطشنا للحرية هو مقدمة التغيير حرّمــوا علينا ذكرها، وياسمينها البهي، ورؤاها الخضر، ودفترها الحزين..."[1].

لعلّ الحرية التي ينشدها الكركي بعيدة المدى، وتحتاج لجهد كبير للوصــول إليها، فالطريق وعرٌ، ومحفوف بالأخطار، فهل يصبرُ ناشد الحرية؟ وهــل تنتظــر الحرية زمناً طويلاً لكي تفتح أبوابها؟ وهل سيدفع صاحبها الثمن غاليــاً؟ أم يكتفــي بالقنوع والسكوت؟ تجد تلك الحـ يرة وذاك الخوف عنده، بل يحتار بما يقدم لقرائــه، يقول: "وقالوا لنا إنكم عما يجري في زمان العولمة غــافلون ! وهــا نحــن نعيــد الأسئلة، ونقع في دائرة التكرار حتى يصاب القراء بالملل منا و من أفكارنا، ذلك أننا لم نجرؤ على الدخول في " المسكوت عنه" ،" والممنــوع"،"والمخبــوء" فــي أدراج الرقابات العربية، الحكومي منها، والطائفي، والإقليمي...!"[2]

نلحظ أن كلام الكركي المسكوت عنه فيمــا يخــتصّ بالرقابــات العربيــة، والمقصود بها هنا السلطة، عامٌ وغير محدد مثلاً بمكان معين كالأردن، تلــك هــي التحويرة أو التحويلة التي يلجأ إليها أحيانا كثيرة للتخلص من إجابــة الواقــع عــن السلطة، باعتباره حسب معطيات المفاهيم الحالية أ حد أفرادها، ولكن تلــك الــشهادة والاعتراف بالسكوت عن شيء ما : تعدُّ له في الجانب الإيجابي، ولا أقصد أن هناك سلبيات أذكرها في هذا المجال، لكنها السلطة، يقول الكركي : " إن مــن يحــاول أن يقدم شيئا متميز ا يخشى "جزاء سنمار "، والحكاية مـ عروفة[3]، ومن جهة أخرى فإنني أرى أنه لا يمكننا استبعاد وجود حريات مكبوتة، لكن في المقابل توجد فسحة للأمل

1. الكركي، تحولات الرجل اليماني، ص 35.
2. المصدر نفسه، ص 40.
3. المصدر نفسه، ص 44.

والحرية، فالأردن مثلاً خطا خطوات متقدمة في هذا المجال، ولا أقول بأكملها، لكنها موجودة ومتاحة.

إن المطلع على الفعل الثقافي والسياسي للكركي، يجد تمثلاً لم قولات طرحها الكركي نفسه في مجال البحث عن الحرية والديمقراطية ، وليس بعيداً عما قلناه سابقاً فيما يتعلق بعلاقة الكركي برابطة الكتاب الأردنيين، فقد سعى منذ توليه السلطة في وزارة الثقافة، فتح ذاك الباب المغلق من الحرية، فعمد إلى اتخاذ إجراءات إعادة فتح الرابطة التي أغلقت بقرار سلطوي من الحاكم العسكري آنذاك، وقد نجح، وبعد تلك المرحلة يسأل نفسه قائلاً:

" هل فضاء الزمان الديمقراطي الأردني بحجم الحديث عن مساحة حرّة للثقافة الوطنية، وتحولاتها وقلقها؛ منذ عرار إلى مؤنس الرّزاز؟ وهل هذا الفضاء متاح لكل الأردنيين الذين يعملون بالمسرح الجاد، والصحافة الحرة، والشعر الذي يقرأ فرحنا المخبأ خلف جدران الأسى منذ بدايات هذا القرن؟"[1]

وتأتي الإجابة عن تلك الأسئلة الصعبة على شخص موزعٍ بين الفعل الثقافي والسياسي لكنها إجابة يشوبها الحذر الشديد، يقول : " نعم، لأن الحرية شعار لا يتحقق إلا بمواطنين أحرار، والديمقراطية مفهوم لا يتشكل إلاّ بشعب مؤمن بحقه في الحرية والعدل والمشاركة والكلام، والوطن دفتر وتضاريس وذكريات، لكنه يكتمل بالناس الذين يزرعون ويصنعون ويعشقون ويستشهدون ... إنهم الذين يصوغون عباءة ثقافة التحدي كلّما رأوا في الأفق ثقافة الانكسار، وهم الذين ينبذون" التوفيقي الرسمي" في الثقافة ويدافعون عن" الحر المستقبلي" في أبعاده القومية والإنسانية" [2]

نرجع مع إجابة الكركي إلى نقطة المحور التي يركز عليها في حواره مع الحرية، إذ يضع المثقف في قمة الهرم لتلك القضية المؤرقة قديماً وحديثاً، لكن إجابته في رأيي تريد إظهار ما بين السطور، وما خلف ستار السلطة، كان الحذر، وكان الكلام الصريح المحذوف من سلسلة مكاشفات الحرية الكركية، كما ارتأيت تسميتها نسبة لموضوع الدراسة باعتباره أنموذجها، ونلمس تلك العبارات المقطوعة

1. الكركي، دم المدائن والقصيد، ص 207- 208.
2. المصدر نفسه، ص208.

بحذره الآخر الشديد بقوله :" إنّ كثيراً من الطلاء الباهر قد يخدع، لكن على المبصرين أن يحدّقوا طويلاً لاستكناه ما وراء القناع"[1].

4.2 العلاقة بين الكركي والسلطة في ضوء التوجهات الفكرية والممارسة الفعلية:

1.4.2 مرحلة ما قبل السلطة:

رأينا فيما سبق، كيف تشكلت علاقة الكركي بالسلطة قبل العمل السياسي فيها، فقد لقيّ حرقة إغلاق ملاذ روحه المتمثل آنذاك في العمل الثقافي في رابطة الكتاب الأردنيين، ناهيك عن ذاكرة الألم التي تشكّلت لديه من قمع السلطة وذلك في صورة الأخ المنتمي لحزب البعث وما لقيه من قمع وتسلّط، كل هذا أسهم في تأسيس الهم الثقافي والسياسي في فكر واحد غلبت عليه الثقافة على السياسة.

أمّا الكركي" قبلعمله في السياسة " فقد تمثّل بنشاطه الصحفي، وهو عبارة عن مقالات في جريدة الرأي الأردنية التي كان له فيها زاوية أسبوعية في ثمانينات القرن الماضي، وما يهمنا فيما يتصلهذبا الجزء من الدراسة هو الاتجاه أو المقولة السياسية في كتاباته التي جمعت فيما بعد بمؤلف بعنوان "أوراق عربية" ومن يقرأ تلك المقالاتتتشكل لديه فكرة عن محاور الكتابة أو المداعبة المقالية لموضوعات السياسة وأحداثها في الأردن خصوصاً والعالم عموماً.

لقد تنوعت الموضوعات في هذا المقال ما بين المشاغبة السياسية والمقولة الثقافية العامة، وكانت تتمحور حول قضايا الديمقراطية، والوطن، والعدالة الاجتماعية، وهي قضايا أخذت حيزها أيضاً فيما بعد، أي المرحلة السياسية للكركي في السلطة، لكن هل تغيّر الموقف؟ وهل تغيّرت الرؤى وبقي العنوان؟! كيف قبل؟ وكيف بعد؟!هل أصبح هنا لك تستّر فيما بعد مرحلة الثقافي؟ أسئلة كثيرة قد تأتي على البال حين تشرف على مضارب الكتابة السياسية والثقافية للكركي، قد تكشف الدراسة بعضها، وقد يأتي التلميح للبعض الآخر بين السطور، فيما يترك الباقي لعلامة الاستفهام.

1. الكركي، دم المدائن والقصيد ، ص 209.

تُعدّ كتابات الكركي في جـ ريدة الرأي في فترة الثمانينـــات، وثيقـــة تاريخيـــة للثقافة والسياسة في المملكة الأردنية الهاشمية، يرصدها عقل المفكر، وتدفعها عاطفة الوطن المتطلع نحو الحرية والديمقراطية، إنها رياح التغيير يكتب مدارجها الكركي، لتحط على أرض الوطن رؤية وواقعاً.

كتب الكركي عن الوطن والديمقراطية والحرية، فتنوعت رؤاه بـــين الحلـــم والواقع، يقول في مقال له بعنوان "الربيع والديمقراطية" : " هذا هو الربيع يختال في السهل والجبل، وهذه ليالي المدن والقرى الأردنية تطول بأحاديث الانتخابات التـــي اقتربت مواعيدها في عدد من النقابات المهنية، وفي بعض من الاتحادات والروابط والجمعيات والبلديات والأندية، وكـ أن هذا المناخ العام فرصـــة لرصـــد التطلعـــات الجديدة من خلال الأشخاص، والبرامج، والكتل، بل هي حالة التفكير التي تتحـــول إلى الفعل الديمقراطي الذي ترتاح له النفوس .." [1] ويتابع رؤيته نحـــو الديمقراطيـــة لتشمل أفق الأمة كاملة" هذه تجربة تقول عن نفسها خيراً من هذا الذي نقول، ولهـــا بُعدها القومي في الاتحادات العربية، غير أنني أ مدّ الطرف إلى أرض الأمة كلهـــا، وأتخيل روحاً ديمقراطية قادمة، تخرج بها من زمن الظمأ إلى زمن الحرية..." [2].

حتى الآن تخيّم على كتابة الكركي رؤية الحلم نحو المستقبل القـــادم الملـــيء بتحولات تغيّر مسار الوطن والأمة، نحو الأفـــضل، وبالانتقـــال لمقالـــة" الـــوطن والديمقراطية" نشهد تعمقاً للرؤية، واتساعاً لحلمها، فالحديث عن الانتخابات النيابية التي سيشهدها الوطن هو مدار هذا الاتساع، يقول : " هذا الضجيج حول الانتخابـــات النيابية مهم، ولنقله لدخول الوعي الوطني دائرة العمل السياسي الديمقراطي، و أن التيارات القادمة في مناخ هذه التجربة يجب أن تكون بحجم الوعي، ومسؤولية الناس نحو الوطن، ورؤى التقدم والتحرير، وهذا الضجيج علا مة الـــشوق إلـــى اكتمـــال التجربة الوطنية، وهي طويلة ومعروفة وما يزال معظم فرسانها في الميدان، إلاّ من

1. الكركي، أوراق عربية، ص13.
2. المصدر نفسه، ص 14.

كبا به جواده أو آثر الصمت أو الرحيل وترك فينا السؤال الصعب... سؤال الوطنية الصادقة التي تبصر وتحاسب..." [1]

يضع لنا الكركي من خلال كلامه السابق قواعد أو أسس نجاح المرحلة الجديدة من الانتخابات النيابية التي يجب أن تكون بحجم الوعي، وتأتي إشارته إلى الوطنية الصادقة في رأيي من جانبين، الأول الواقع الذي ينشده في الوطن، والآخر الواقع المخفي الذي يلمّح إلى الغموض فيه، ومن ذاك قوله: " مهم أن تعود الانتخابات، وأن تعود الشعارات واضحة لا غموض فيها ... [ويتابع] إن الذين لهم وطن يجعلونه أفقاً رائعاً مثل الحرية لا قفصاً، ويرسمونه في الخارطة بألوان علم الأمة" [2]

ويظهر التلميح الكبير في تعليقه على المرحلة السابقة وما هو قادم، بسؤال الناس كلهم، بوعي وعمق، في المسيرة الديمقراطية، " ومهم أن يكون سؤال أسباب حالتها في السنوات العشرين قائماً ، لا يقفز المرشحون عنه ... إنه سؤال الوطن المحتل الذي كان معنا في التجربة وظلال أسئلة أخرى سياسية، واجتماعية واقتصادية وفكرية نعتقد أن زمن مناقشتها قد جاء بعيداً عن الغموض والحوار العامي، والمجالس المغلقة أو الطريفة!" [3]

ومقاله المعنون ب " من أسئلة المرحلة" يلخص حديثاً طويلاً كان يدور في خلد الكركي عن قضايا الوطن التي لعبت دوراً كبيراً فيما بعد في تقدمه وبلورة مفاهيمه على مختلف الأصعدة والمجالات، وبالأخص ما يرتبط بالقضايا الاجتماعية، كالعدالة، والديمقراطية، والأصالة والمعاصرة، تلكم هي القضايا والمحاور التي شغلت عقل الكركي وقلبه في آن واحد، وما زالت تكبر وتكبر معه حتى الآن، تراها بين كتاباته، أو أفعاله الثقافية والسياسية من خلال المهام التي تولاها.

يقول الكركي في ذاك المقال أسئلة ثلاثة ظلّت تلح عليّ تشرق بي و ترغّب [أظن اللفظة وتغرّب] ثم تهدأ عند المساء وتغفو على كتف الوطن، الذي يدخل بنا

---

1. الكركي، أوراق عربية ، ص 27.
2. المصدر نفسه ، ص 27.
3. المصدر نفسه ، ص 27.

وندخل معه إلى دائرة التغيير والتجديد ... قلت أعالج كل سؤال في مقالة لكن الكتابة للوطن عمق و كثافة، وشوق، فإن صارت مسلسلاً أصابها الملــل وعلاهـا غبـار النسيان"[1]، أماّ عنوانات الأسئلة فهي "الوطن، والحرية، والديمقراطية " وهي ليـست بجديدة على ثقافة الكركي الذي نشأ كما قلنا بين أحضان أمــة تتجاذبهـا تحـولات كبيرة، كيف لا تنمو ؟وكيف لا يعانق بها قضايا الأمة والوطن؟ وعليه كما يرى يقع كاهل التغيير كمثقف ينير درب وطنه نوراً وعلماً، وكأحد أفراد الوطن يبنيه ويعلي ذاك البناء، ويحافظ عليه من أي ريح عاصفة قد تهدد أمنه واستقراره.

والأسئلة ليست مجرد أسئلة وطن بل هي لأمة كاملة، يقول : " وكم استيقضنا على هدير دم الأمة يمور نبضة بأسئلة الحرية والعدالة والوحـدة وعلـى الجهـات الأربع للرغيف العربي : التربة والسنابل والحصاد، والطاحون ... وكم كتبت فألقى الناس إليك بأسئلتهم وعتابهم وكنت تلتزم الصمت وتلتحق بزملائك الكتـاب الـذين يهيئون أكفهم لرفع " السقف" حتى ينتشر الضوء بينما غيرهم سـعداء أنهـم تحـت عتمته يزحفون"[2].

في كلام الكركي السابق وقفة صمت، وقد استرعت انتباهي لأقـف عنـدها طارحاً بعض الأسئلة لموقف المثقف قبل السلطة، فربما يأتي السؤال قائلا: ألــسلطة قوة داعمة في الجانب الإيجابي بحيث تدعم موقف المثقف ليقول ما يـشاء؟ أم أنــه صمت التكتيك لمرحلة جديدة أقل قلقاً من سابقتها؟ ! إن عدم الاصطدام بالـسلطة، أو قول الحق في وجهها موقف يتخذ أبعاداً قريبة المدى وأخرى بعيـدة، أمـا القريبـة فالحفاظ على الاستقرار نوعا ما خوف الفتن أو الابتعاد عن الشرور التي قد تـؤدي أحيانا إلى السجن أو النفي على أقل تقدير ، وغير ذلك مما يحفـظ الأمـن وسـكينة الوطن من الفتن، والمؤثرات الخارجية التي تنتظـر الفرصـة للا نقـضاض علـى استقراره وأمنه، وإن عدّ ذلك في الجانب الإيجابي، فلا يخلو من السلبية التي تؤخر التقدم وتبقى السّكونية، فيكون شيء على حساب أشياء كثيرة، أما الأبعـاد البعيـدة

---

1. الكركي، أوراق عربية ، ص 64.
2. المصدر نفسه، ص 64.

المدى فيمكن عزوها إلى استشراف المرحلة ودراستها؛ بغية إيجاد الحلــول لتلــك التغيرات السوداء التي تعتبر بمثابة النقطة السوداء في الثوب الأبيض.

ولا أقول إن الكركي قد اكتفى بالصمت سياسياً في مرحلة معينة، بل علــى العكس من ذلك، كان له مواقف في الجانب الثقافي وتعدُّرابطة الكتّاب، مثلاً، خيــر شاهد على ذلك، إلاّ أنني كنت انتظر من سيرته أكثر من ذاك، لكن قد أقف مع نفسي فأجد الخطأ فيها والعذر لمثقفنا، فهي السلطة وتلك دروبها فلا بد حينها من التكتيــك للمرحلة القادمة دون الوقوع في متاهة الممنوع إن أمكن، لكن المقال السياسي فــي فترة ما قبل السلطة عند الكركي، كان له حــضوره سـواءً أكــان ذلــك بــبعض التصريحات أمالتلميحات الرمزية أو العامة التي تنساق على الأمة كاملة، ومن يقرأ مقالاته في فترة الثمانينات يجد عنوانات كثيرة للهم الوطني فيها.

2.4.2 قراءة في التجربة السياسية عند الكركي:

تلك هي النبوءة، وذاك الحلم الأبوي للابن بدأ يتحقق، التاريخ قديم نرجع فيه لفترة صبا الكركي التي مرّ بعضها في تحليلات سابقة ، وهي على لــسان الكركــي حيث يقول: " تجلس في مقعدك في المدرسة، صفك هو الأول ...وأبوك حــريص على أن يلقنك أبدا أن الطالب الذي يحصل على المرتبة الأولى على مدى ســنوات دراسته تأخذه الحكومة التي في عمان، وترسل به إلى معهد أو جامعة ليتعلم، وقــد حدث هذا لبعض أهل الكرك ممن يعرف ..كان يدرك أ نه لا بد أن تكــون الأول، لأن الواسطة بعيدةالمدى، بل إن خوفه كان يبلغ مداه لأ ن بعض من حصلوا علــى المرتبة تجاوزتهم الواسطة وقدمت غيرهم عليهم .."[1] إذن، حِرْصُ عبدالعزيز، وبُعد نظره هو الخارطة التي كان يهتدي بها الكركي في رحلة حياته، كان البوصلة التي رسمت له معالم الـ طريق، وأرته الاتجاه نحو النجاح والتفوق، تلك تجربـــة الحيـــاة الطويلة يقدمها الأب لابنه، فهل كان الابن حريصاً على ما ذهب إليه الأب؟

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 41-42.

يجيب الكركي بعد تقديم تلك الذكريات ، "ولم تكن أنت حريصاً على هذا الطموح؛ لأنه سينأى بك ذات يوم عن أهلك الذين تحب، وعن صيف قريتك وشتائها، ورحلتك بينهما إلى جانب أبيك.." [1]

إن مكاشفة الكركي تحيلنا إلى سؤال العلاقة بين المثقف والسلطة، وهو سؤال يحوي في جعبته الكثير من التساؤلات، ولكن المكاشفة توحي لي بسؤالٍ واحدٍ يتعلق بأي شخص يدخل مجال السلطة، لا سيما المثقف أو الذي لديه ميول الثقافة، فما الذي يكسبه من يدخل السلطة وما الذي يخسره؟ وما نسبة تلك الخسارة أو ذاك الكسب؟

أرى أن النسبة ستكون في صالح السياسي على الثقافي، وستكون هناك عملية إجهاض ربما تكون مؤقتةً للعملية الثقافية التي يحملها المثقف، لكن الإجابة على السؤال السابق تحتاج إلى دراسة ميدانية، وهي بالطبع لا تعطي إجابة شافية له؛ لصعوبة الإحاطة بجوانبها المتشبعة، فالكركي مثلاً يسأل نفسه بكل صراحة تشي بتلك الخسارة، يقول أنت" الذي كنت تردد أن الثقافة رؤية والسياسة تكتيك .. فما الذي جاء بك إلى هذا الوجع !؟ ولماذا أسلمت نفسك للنداء / السلطة؟"[2]، ويذكرنا كلام الكركي بذهاب المثقف إلى السلطة بقول الجاحظ : " السلطان سوق، وإنما يجلب إلى كل سوق ما ينفق فيها، وقد نظرت في التجارة التي اخترتها، والسوق التي أقمتها ، فلم أرَ فيها شيئاً ينفق إلا العلم، والبيان عنه" [3].

غاية الأمر أن نداء السلطة أصبح حقيقة، والمثقف أصبح سياسياً، ونبوءة الأب الحكيم قد أضحت حقيقة، ويتأتى تصديقها بوصية الأب لابنه ، يقول الكركي:"أتأذن

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا ، ص 42.

2. المصدر نفسه، ص 33، يسأل نفسه ذاك السؤال في لقاء معه، حيث يقول : " حين نقرأ تاريخ المحن التي مرّ بها المثقفون العرب نجد أنها كثيرة جداً، وهو تاريخ لا يشرّف أجزاءً، كثيرة من الأنظمة السياسية في فترات تاريخية سابقة، على المستوى الشخصي أنا لم يفارقني ذلك الإحساس، أين أقف؟ كم خسرت حين ذهبت إلى السياسة؟" للمزيد ينظر، الزين، برنامج بعنوان "روافد" تاريخ الحلقة: الجمعة: 24/ 2/ 2006م.

3. الجاحظ،عمر بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، 1967، ص 213.

لي أن أبوح بوصيتك لي – مخاطبا روح والده - يوم صرتُ وزيراً وأنت تــصعد إلىآخر الثمانينات من عمرك الطيب : "أحفظ اسمنا بين الناس نزيهاً، وتــذكّر أن هذا الوطن نسيجٌ من الرّضا وطيب التذكر والصبر الجميل"".[1]

بعد ذاك التذكر بين سني عمر ذاكرة الكركي لمرحلــة الولــوج فــي عــالم السياسة، نأتي لتفاصيل ذاك الولوج أو الدخ ول، ونبــدأ بمقالــة للكركــي بعنــوان "أعراس"يذكر فيها مدى فرحه بنجاح انتخابات المجلس النيابي الأردني، وهي حلم طالما انتظره الأردنيون، ومن بينهم الكركي، يقول : " ها أنت تجلو عن القلــب مــا علق به من صدأ وذكريات، وتعلن أفراحك على غير عادتك في الكتابــة، وتــرى أعراس وطنك تبهج الصادقين من بني العم والظآمئين إلى الحرية أنى كانوا وتشهد أعراسشهداء قومك من فلسطين ...وبعد، أليس فر حاً عظيماً هذا الذي يتدفق مــن الينابيع الثلاثة: الديمقراطية والانتفاضة والوحدة!!"[2].

يعبر الكركي عن فرحه بمرحلة مهمة من حياة الأردن، وهــي الانتخابــات النيابية، التي يعلّق عليها الكثير من الآمال، ولم يكن يعلم من جانــب خفــي، أنهــا مرحلة حاسمةفي حياته العلمية والعملية، فسينتقل من مواطن عادي إلــى مــسؤول كبير في الدولة، إنها الوزارة وهي السلطة مهما كان مسمّاها، عن تلك الحادثة يقول الكركي:" كانت الصحف تتابع أخبار الحكومة الجديدة المتوقع إعلانها مساء اليــوم نفسه،عندما جلست لمتابعة الأخبار الرئيسية في الساعة الثامنة عب ر التلفزيــون، كان المذيع يعلن أن الرئيس المكلف فرغ من مشاوراته وســتعلن أســماء أعــضاء الحكومة في وقت لاحق، بين الثامن ة والتاسعة سيتصل بك أعزاء من منزل الرئيس المكلف مضر بدران، ويطلبون إليك أن تكون عضواً في الحكومة، يخالجك الــشك في إن يكون الحديث من بعض ما يجري أ حياناً من مزاح .ثــم يؤكــدون عل يــك، ويعرضون حقيبة وزارة الثقافة"[3].

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص41، نلحظ أن في عبارة والده ما يتفق وعنوان الكتاب.
2. الكركي، أوراق عربية، ص 92.
3. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 89- 90.

ويقع الكركي في الاختيار الصعب بين الأكاديمي أو الأستاذ الجامعي، وبين مركز السلطة، فهذا المركز الجديد يعتبر في مفهوم كثيرين من باب مقولة : "إن الحظّ أو الفرصة لا تأتي إلاّ مرة واحدة"، وكما سلف كان هناك تبعات لقبول الانخراط في سلك السلطة، وكانت الأسئلة تداهم الكركي، لمَ القبول وما مقدار الخسارة قبل مقدار الربح ويأتي تبرير القبول ، أو لنعدّه منفذاً لقبول الأمر، وهو "الرابطة المغلقة" وهذا ما نجده في قوله : " في تلك اللحظة لم يكن أحد قريباً منك إلاّ السيدة التي ترافقك منذ ربع قرن، تسألها رأيها فتذكرك بالرابطة المغلقة"[1].

إن الموقف والاختيار ليس جديداً على مثقف اليوم، ففي مجتمعاتنا القديمة كثيراً ما وجد العالم نفسه أمام اختيارين بنفس المعنى السابق لحال المثقف اليوم، وقد أشار إليهما الكركي في حديثه عن علاقة المثقف بالسلطة؛ وهذان الاختياران هما: الوقوف بباب الله أو الوقوف بباب السلطان، وفيهما يرى أومليل أن " الاختيار الأول فيْه إرضاء للضمير وحفظ للكرامة، ولكن ضريبته هي الابتعاد عن الجاه الاجتماعي، والعيش في ضنك يقاسي من مرارته هو وذووه، والاختيار الثاني قد يأتي بالجاه والنفوذ وسعة العيش، لكن ضريبته هي التملق والسكوت عن المنكر والرضى بدور الخديم"[2] ولهذا السبب حذر كثير من المثقفين من مغبة الجمع بين مهمتي الثقافة والسلطة في يد واحدة، وإلى هذا يشير كوزر"coser" بقوله: " عندما يجري المثقف وراء السلطة ويوثق في عربتها، يفقد إحدى الخاصيات الأساسية والضرورية فيه"[3] وفي رأيي أن أومليل على حق في نسبة عليا لواقع ذينك الاختيارين، إلاّ أن لكل قاعدة أو نظرية شواذ، فمن يضع لنفسه مبادئ يسير عليها في حياته، سواءً كانت بين الباب الأول أم الثاني، فإنه إن راعى الالتزام بها فإن ذلك سيضمن له أن يكون الطريق أمامه واحداً متعادلاً بين ثقافته والسلطة التي يتولاها.

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا ، ص 90.

2. أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 227.

3. Lewis A. Coser, Menofideas" newyork: free press, 1995" , p. 185

نقلاً عن، صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي: الأكاديميون العرب والسلطة، ص128.

3.4.2 سلطة الثقافة لا ثقافة السلطة:

اختلفت النظرة إلى الثقافة والسلطة في السنوات الأخيرة من القرن المنصرم والقرن الحالي، ففي فرنسا صدرت دراسة أعدها بعض الباحثين والكتّاب ا لفرنسيين حول"إمكانية أن تكون الثقافة كبديل عن السياسة في معالجة الأزمات العالمية ... وقد ركزت الدراسة على العلاقات الثقافية الدولية وأهميتها اليوم في مواجهة التشنجات السياسية القائمة على عرض عضلات السلاح المدمر الذي يهدّد البشر، وتضيف الدراسة: إن الثقافة في الوقت الحاضر [ويقصد القرن20] تفهم بشكل أكثر اتساعاً مما كانت عليه في ماضٍ قريب، فهي تهدف إلى تناول الإنسان بكليته، جسداً وروحاً، وعقلاً ووجداناً ..."1. ونحن اليوم نسمع شعاراً قريباً من هذا المعنى وهو سلْطة الثقافة لا ثقافة السلطة ،"وبالطبع فالعنوان يوحي بمضمونه من إعلاءٍ للثقافة على السلطة، فكيف سيبدو هذا الشعار في العمل الثقافي السياسي الأردني؟!

إن الموقف من السلطة غالباً ما يكون نقدياً، أو في الطرف السلبي بالنسبة للمثقف، سواءً أكان هذا المثقف خارج نطاق السلطة أم داخلها، ولعلّ غالبية عظمى من فئات الـ مثقفين الذين ينظرون للثقافة باعتبارها طريقاً إلى التغيير، يصنفون في ذاك الطرف النقدي للسلطة، ويحضرني أسماء مثل جان جاك روسو وكارل ماركس وتولستوي وسارتر وغيرهم الكثير، ممن اشتهروا في تاريخ حياتهم بالنزوع نحو التغيير أو الصراع مع الواقع السياسي.

بعد توليه و زارة الثقافة، حرص الكركي على أن يحمل الهم الثقافي معه إلى السلطة، ورفع آنذاك ومجموعة من زملائه كما يقول شعار : "سُلطة الثقافة لا ثقافة السلطة" [2]، وسبقت الإشارة إلى مقدمات الفعل العملي لذاك، وهو إعادة فتح رابطة

1.الميلاد، زكي، المسألة الحضار ية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999، ص 18.

2. كرّر الكركي هذه المقولة في عدد من كتاباته مثل سنوات الصبر والرضا، ومن دفاتر الوطن وقراءات في الثقافة والسلطة والإعلام وغيرها، ونجدها أيضاً في عدد من اللقاءات والحوارات مثل:القيسي في كتاب " حمى الكتابة"، ولقاء معه الزين، وحوار الطراونة في جريدة الرأي الأردنية.

الكتاب الأردنيين، يقول الكركي : "أعترف أنها ضاقت بي غير مرّة، وأن هواجس الرؤية الثقافية ظلّت حاضرة معي وأنا أنتقل من الجامعة، ومن الرابطة المغلقة بقرار من الحاكم العسكري إلى وزارة الثقافة ... وقد عادت الرابطة بعد أيام من تشكيل الحكومة في أواخر 1989، وبدأ الاستعداد لإلغاء الأحكام العرفية، وإعلان الميثاق الوطني، والعودة إلى الأحزاب وتشريع قانون جديد للمطبوعات والنشر .. وقد أعلنت آنذاك انحيازي إلى سلطة الثقافة لا إلى ثقافة السلطة، وخرجت" الرأي" العزيزة حاملة هذا الشعار الذي أفسح المجال لانطلاقة _ أظنّها جادّة_ في العمل الثقافي؛ تشريعاته، ورؤى أهله، وآفاقه التي تمتد نحو الحرية، بينما أنا في موقف قد ينزع بي نحو السلطة ..ولعلّ ذلك لم يقع لي في فترة تسلّمي لمسؤوليات وزارة الثقافة" [1].

جاءت حقيبة وزارة الثقافة متناسبة مع اتجاهات الكركي الثقافية، وإن كانت المرحلة التي تلتها له مرحلة جديدة يدخل فيها عُباب السلطة، فحاول تجسير الهوة بينه وبين السلطة، أو لِنَقُلْ التخفيف من هول الصدمة بالنسبة للجانب الثقافي والفكري لديه، لذلك حمل الشعار الذي يعلي سلطة الثقافة، ويكرس مفهومها، مقابل المفهوم الذي يُؤخذ على داخل السلطة وهو ثقافة السلطة.

" يقع المثقف المبدع بحريّة بين الأنا الفردي المطلق في جسده، أو البَزْع، والأنا الجمعي المطلق في الدولة المستفيد من الإبداع، والمانع لمطلقيته في آن؛ ذاك أن الثقافة تذّرر وتحرّر فينجم عنها إبداع، والدولة تجمّعُ وتقيِّد، فينجم عنها سلطان قوة العنف والمال والإدارة... إلخ" [2]

لذلك دعا الكركي إلى حريّة الثقافة وسلطانها المستقل عن السلطة، فقد رأى فيها تعليماً للحرية، وقد تجسد ذلك بعلاقته برابطة الكتاب الأردنيين التي عمّقت لديه مفهوم سلطة الثقافة والمعرفة، وما إغلاقها إلاّ الامتحان الذي وجد الكركي نفسه فيه" في صف سلطة الثقافة التي تواجه محاولة السلطة فرض هيمنتها وتصورها للثقافة

---

1. الكركي، قراءات في الثقافة والسلطة والإعلام، ص 91، 92 .
2. خليل، الثقافة سلطان المثقف، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، ص 40.

على الرابطة"[1] وما الأمر في رأيي إ لاّ من مخرجات الاستعمار الذي زُرعت تقاليده في البلا د العربية والإسلامية، فأخذ بعض مرضى النفوس منه هوى التسلط علـــى مجتمعاتهم، ووجدوا في الثقافة أكبر تحدٍّ لهم، فعمدوا إلى فرض تلك الهيمنة عليها.

يقول الكركي في مذكراته عن تلك التجربة : " فتقف مع زملائـــك الكتـــاب تملأون المنابر كلاماً جميلاً، ويكون لكم من الجامعة الأردنية سندٌ فـــي مؤتمراتهـــا الثقافية الشاملة، وتعزّز جامعة اليرموك صورة هذا النضال في مهرجانها الأول عن عرار، وتسندكم الصحف الكبيرة اليومية "[2] وهذا الكلام يوصلنا إلى مقابلة هنا بـــين نص في قراءة الفعل الثقافي " ما قبل السلطة "، ونص بعده في قراءة الفعل الثقافي في السلطة، وهو ما أوردناه سابقاً من حادثة إغلاق رابطـــة الكتـــاب ثـــم الـــسعي لإعادتها من جديد.

يعدُّ ملف رابطة الكتاب، سلسلةً متصلة في كيان الكركي ا لثقافي والـــسياسي، والاستشهاد بها في أكثر من موضع ،ما هو إلاّ دليلٌ على ذاك الشعار فـــي ســـلطة الثقافة عن غيرها من أنواع السلطة، وحين انتقل الثقافيّ إلى السلطة أعلن دعوتـــه عالياً، في مكاشفة تلك الدعوة بين الكركي ونفسه يقول :"... حتى أعلنت ذلك حـــين صرت وزيراً، ووقفت مناهضاً لثقافة السلطة ما دام العالم الثالث يـــرى الحكومـــة نهاية السلطة وذروتها، والحكومات تخطئ وتصيب، والكتـــا ب والمثقفـــون خيـــول شاردة عصيّة على التدجين، ولعلك كنت أقربهم لأعتى تجربة في صـــلة المثقـــف بالسلطة، حين كان السؤال ما يزال مطروحاً على مستوى العالم كله..."[3]

إن موقف الكركي واضح بالنسبة لسلطة الثقافة، وإن كانت تبعـــات العمـــل السياسي قد تنأى بالفعل الثقافي بعيداً نوعاً ما عند كثيرين ، فقد تنبّه الكركـــي لـــذلك فدعم الحراك الثقافي من خلال تبنية سلطة الثقافة والشعار ليس بـ جديد على المثقف في عصرنا، بل هو استمرار لنداء الـ مثقفين واستصراخاتهم المتكررة عبر عـــصور وعصور، وما الأمثلة التي سِيقَتْ للموضوع في البدايـــة إلا نمـــوذج علـــى ذلـــك،

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 73، 74.
2. المصدر نفسه، ص 74.
3. المصدر نفسه، ص 66.

فالمثقف الراهن هو وريث تاريخ تنا عي مديد، فيه التابع الحر ، وفيه الحكم والمحكوم والعاقل وغير العاقل...إلخ"[1]

ولا يبرح الكركي ينادي في السد اسة وأصحاب الدساتير، أن ي تركوا للمثقف السلطة الأولى في الأمة سلطة الثقافة من الشنفرى إلى أدونيس ومن ا لمتنبي إلى محمود درويش، ومن الت وحيدي إلى نجيب محفوظ "[2] وهو يدعو إلى "أهمية تشريح الثقافة العربية السائدة لتنقيتها من الجامد، والجاحد، والراكد، والساكن، والسلطو ي، والحكومي، والحزبي، والطائفي والعامي، والطفيلي "[3]، إنها حرية كاملة مطلقة، تكسر كل قيد يمكن أن يحدّ من حرية الثقافة، أو المثقف الذي هو لسان حال مجتمعة وأمته.

مما سبق يتأكد لنا أن أكبر مواجهة للمثقف مع السلطة تقع في الجانب الاجتماعي السياسي، والمتمثّل بال تهميش الذي يعاني منه المثقفون العرب بشتى فئاتهم، من الإبداعيين إلى الأساتذة الجامعيين[4]، وإن واتت الفرصة بعضهم، فإنّ الرقابة ستكون هي الحدّ الذي يفصل بين المثقف المتسلّح بمبادئ ثابتة وبين الممارسة الفعلية لتلك المبادئ.

إنّ رؤية الكركي للثقافة، تعتبر رؤية شاملة لأبعاد كثيرة، وفي موضوع السلطة التي هي موضوع خلاف مع المثقف ، فإنه يرى" أن الإيحاء بأن السياسة حالة صعبة من المعاناة، و أن الثقافة أمر ثانوي ترفيهي، هو من أخطر ما أصاب الثقافة العربية المعاصرة، وما قُبلَ ذلك، وروج له الإعلام، إلاّ لإراحة السياسي من متابعة الضمير الشعبي، فالحالة معكوسة، فالأصل في الفكر والثقافة، ولا بد

---

1. خليل، الثقافة سلطان المثقف، ص 43.

2. الكركي، خالد، مجمل الثقافة العربية مخضب بزمن فلسطين وثورتها وشهدائها، ورقة مقدمة إلى ندوة: المشروع الثقافي الفلسطيني واستراتيجيته المستقبلية، القاهرة، من 23، 26/ 7/2003 ، ص1.

3. المصدر نفسه، ص 1.

4. السيد، رضوان، المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي، دار الفكر بيروت، ط 1، 1998، ص 162.

للسياسي أن يقبل هذا الجواد الجامح في المجتمع: يراقب ويحلل ويحتج، ويغني ... هذا الصوت الثقافي الملتزم بحرية التعبير وحرية الرأي.." [1]

نلحظ هنا تأججا في العاطفة نحو الثقافة مقابل السياسة، و تجدر الإشارة هنا أن كلام الكركي السابق، كان يمثل المثقف وهو على أعتاب الدخول في السلطة، فهل يبقى ذاك التأجج نحو حرية الثقافة؟ ! أم أن نيران السلطة ستخمِد نيراناً لتتؤجج أخرى؟!

سألجأ في الإجابة عن هذا السؤال بمقولة للكركي نفسه وفيها يرى :" أن السياسة تكتيك، و الثقافة رؤية، والتاريخ إستراتيجية، لذلك نتمسك بالثقافي والتاريخي، ونترك السياسي لحكم التاريخ عليه " [2] ومن جهتي سأترك الإجابة للخلاصات، لأن استيضاح الأمر يحتاج إلى مزيد من العرض والتحليل، نص قبل ونص بعد، أعني السلطة.

أما الثقافة الوطنية عند الكركي فإننا سنجد لها دعوة ومساحة واسعة، وإن كانت جزءاً من كلٍّ في الثقافة العربية والإسلامية، فيها التاريخي والثقافي كما أن فيها السياسي، وفي تحاوره معها ستخرج القراءة بين مدٍّ وجزر، مواضع قوة ومواضع ضعف، حقيقة وحلم، وشيء من الصراحة وأشياء ينطبق عليها قول المتنبي:

وفي النفس حاجات(وفيكم) فطانةٌ سكوتي بيانٌ عندَها وخطابُ.

برز الاتجاه نحو إحياء " الثقافة الوطنية" لدى شعوب العالم الثالث كرد فعل على ما عانته تلك الشعوب من تبعات الاستعمار الذي دمّر ثقافتها، أو على الأقل عمل في اتجاه قمعها وتأزيم نموها، وبطبيعة الحال فـ إن الوعي بهذا التدمير الثقافي

1الكركي، كلام في الثقافة الوطنية من دفاتر الوطن ، ص 105، 106، وحرية الرأي ليست على عواهنها، إذ يجب أن تكون مقيدة بضوابط و قيود للمزيد ينظر، زيدان، عبد الكريم، أصول الدعوة، مطبعة سليمان الأعظمي، بغداد، د ط، 1972، ص 188، وينظر أيضاً رحيم، كمال صلاح محمد، السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي، دار النهضة العربية القاهرة، د ط، 1987، ص 531- 585.

2. الكركي، مجمل الثقافة العربية مخضب بزمن فلسطين ، ص2.

الذي مارسه المستعمر كان أولاً وبالدرجة الأولى، وعي النخبة المثقفة، كما أن رد الفعل ضد هذا التدمير والمتمثل في إحياء الثقافة الوطنية، أو البحث عنها، كان أساساً، من النخبة ذاتها[1].

وفي مجال التعريض السياسي الذي يلمّح إليه الكركي تجاه الثقافة الوطنية، يقول" إن الذين يقفون ضد تأسيس ثقافة وطنية، ويريدون للمواطن أن يظل عند حدود الترفيه والخبز السياسي اليومي، كأنما يريدون أن يظل الناس صبية نياماً، يقدم لهم الطعام ويقال لهم لا علاقة لكم بالكرامة وحسن الكلام .. ولكن هل يستطيع أحد أن يصادر منهم الحلم، لذلك يرفع المثقفون الحقيقيون شعار: وأذّن في الناس بالحرية، ولا يتوقفون طويلاً عند ما تقدمه الحكومات من شعارات الأمن الثقافي، وصد الغزو الثقافي، والوقوف في وجه الفكر المستورد، "والتنمية الثقافية الشاملة" إذ لا مصلحة لأية حكومة في هذا العالم في شعب حر حرية شاملة في ثقافته، وخبزه، وقصائده، لأنه آنذاك يستعصي على الطاعة"[2].

يتجلى لنا من النص السابق، ما سيسحب على الكركي من وجهتي نظر، الأولى: وجهة نظر ثقافية تزنو للحرية في التعبير وإبداء الرأي ، وهي نابعة من وجع ثقافي يرصدها قائلها في الثقافة الوطنية، وهي ايضاً تحاكي في الضِّد الوجهة الأخرى، التي تتسم بالمشاغبة السياسية ومداعبة الآخر بكلمات عامة دون تخصيص، فالحكومة التي يرى أن ليس لها مصلحة في الحرية الشاملة، سيكون هو فيما بعد أحد أعضائها، فهل سيتغير شيء؟ ! وهل ستبقى..؟! لن تكون الإجابة في نظري، بقدرما أجاب الكركي نفسه مع العلم أنه قد قال مقالة صدق "بالخروج" أي أن هناك خسارة كانت له في التجربة للسياسة على مصلحة الثقافي فيه.

أمّا الإجابة، فهي بمساءلته نفسه في فترة من فترات حياته في السلطة قائلاً "ماذا فعلت من أجل ثقافة أمتك ووطنك، وقدكنت وزيراً للثقافة، ووزيراً

---

1 ينظر الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 حزيران، يونيو 1989، ص 32، 33.

2 الكركي، كلام الثقافة الوطنية، من دفاتر الوطن، ص 106.

للإعلام؟ ما الذي كنت قادراً عليه ولم تفعل!! وهل كنت قادراً على شيء في حياتك كلّها؟"[1]، وهذه هي وجهة النظر الثانية.

إنّ مقاربة بين القول الثقافي والفعل الثقافي السياسي، تتبدى لنا في سلوك الكركي وفي طروحاته للثقافة، إذ نادى بإزالة معوقات العمل الثقافي: كالدور الرسمي والنقابي الغائب، والتقصير الإعلامي وعدم استقرار قاعدة ثقافية ثابتة، وغيرها من المعوقات التي أشار إليها قبل توليه الوزارة [2] ويأتي الفعل العملي بعد امتلاكه زمام الأمور في وزارة الثقافة، ومن ذلك خطابه لجلالة المغفور له_ بإذن الله تعالى _ الحسين بن طلال، في حفل توزيع جوائز الدولة سنة 1990م، يقول:

"يا صاحب الجلالة ، هذه وزارة الثقافة تلتزم، بحضور روادها وشيوخها وفتيتها، أن تعمل من أجل ثقافة وطنية شاملة، ترى الثقافة إبداع الشعب الفكري والوجداني .. ومن أجل هذا صدر للوزارة نظام جديد هذا العام،حملت فيه مسؤولية التعريف بالحضارة العربية الإسلامية وإبراز دور الأردن في مسيرتها، والدفاع عن اللغة العربية الشريفة وحمايتها، والتصدي للاستبداد والتبعية والانكسار في الحركة الثقافية، وتأكيد حرية الإبداع والاختيار الديمقراطي، ورعاية الإبداع بتكريم روّاده وجلية الجديد...

وحتى يقوم الأمر على أسس راسخة تم إنشاء المكتبة الوطنية و مركز الوثائق والتوثيق ليكونا ذاكرة التجربة الأردنية كلها، وأُنجِزَ قانون حماية حق المؤلف، والعمل جار لانجاز قانون نقابة الفنانين، وصدر قرارُ مجلس الوزراء بإنشاء مديريات للثقافة في المحافظات.."[3]

إنّ خطاب الكركي في السلطة للسلطة، لا يختلف كثيراً عنه قبل الالتحاق بها، وإنْ كان هناك شيء من التحفظ الذي ازداد أكثر بعد مناصب عليا في الحكومة، كمنصبي وزارة الثقافة والإعلام، وأقول نعم في هذا الصّدد فلكل شيء

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 140.

2. ينظر، الكركي، كلام في الثقافة الوطنية، من دفاتر الوطن، ص 113_ 115.

3. الكركي، الثقافة،كلمة ألقيت في حفل لتوزيع جوائز الدولة بتاريخ 1990/11/25، من دفاتر الوطن، ص 126، 127.

ضريبةتدفع، إلاّ أنّ الكركي حافظ قدر الإ مكان، على ألا تكون الضريبة على حساب المبادئ التي نما عليها المثقف الجذري كما يراه العديد من الباحثين والدارسين، وقد سعى جاهداً في رفع سوية العملية الثقافية في الأردن، فسلطة الثقافة هي الرابط بين المثقف والسلطة في شخصية الكركي، وهي الحرية المبتغاة لكل مثقف ومفكرٍ كان في السلطة أم خارجها.

والكركي يحاول دائماً إيجاد المكان الطبيعي للثقافي" بين المعرفي وبين السياسي والاجتماعي، باعتبار الثقافة رؤية للوطن "[1]، وإن كانت إطلالته على واقع الثقافة في الأردن تشير إلى إيجابيات في "الروافد والوسائل "، ويقصد بها الجامعة، والصحافة، ووسائل الإعلام، وغيرها من تطورات المشهد الثقافي، فإنه من جانب آخر يلمح إليها تلميحاً بأنها بحاجة إلى دراسة دقيقة، تكشف جوانب السلب والإيجاب بين ما هو منّظر وما هو مطبق بالفعل[2].

" لا جدال في أن الوضع الراهن للثقافة العربية محدود ومشروط بالوضع العربي العام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وبالتالي يمكن النظر إلى الدور التحديدي الذي ننسبه للوضعية الثقافية الراهنة من زاوية كونه مجرد دور ينقل تأثير الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الراهنة إلى الفكر العربي مستقبلاً، هذا صحيح، ولكن الصحيح كذلك أن " وساطة " الثقافة ليست وساطة سلبية محايدة بل هي وساطة فاعلة ومنتجة : إنها لا تنقل التأثير كما هو،بل تنقله كنتاج، وبالتالي كمؤثرات"[3]

وقد تحدث الكركي في كثير من مقالاته وكتاباته عن التحديات التي تواجه الثقافة العربية عموماً والثقافة الأردنية على وجه الخصوص، ومن تلك التحديات التي تدور أغلب محاور كتاباته عنها مصادرة الحريات، وغياب العدل، ونشر الخوف، والضياع والاستلاب.

---

1. من دفاتر الوطن ، ص 130.

2 ينظر الكركي،الثقافة في الأردن آفاق وتحديات،دم المدائن والقصيد، ص 203.

3. الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 69

وفي طرحه لقائمة من التحديات ومحاولة مواجهتها، يقسم الأمر على بعدين:[1]

الأول: داخلي يشمل ثقافة الخرافة، وبلاء العامية، والأمية، والتفكيك الذي يمس الأمة وثقافتها تحت نزعات إثنية أو طائفية، والتحدي المحور فيها هو موقف السلطة من الثقافة الجديدة في إطار التزامها بالحرية والمساواة والديمقراطية وهو يرى انه لا يجوز لسلطة أن تدّعي أن لديها تصوراً للإبداع، فهذا هو الأمر الوحيد الذي ينبجس مثل الماء مع الصخر ...

أمّا البعد الثاني : فهو خارجي كبير يرتبط بمعرفة الآخر ومحاولة مؤثرات خارجية كالأحادية أن تفرض علينا ما يناقض هويتنا وحضورنا الثقافي، ومن التحديات أيضاً التفرد بمقومات الأمة ووسائل عيشها وبالطبع فالآخر هو المسيطر، مما ينقل الأمر حدّ الاستلاب الذي قد يصيبنا عندما نعجز عن التصدي لما يجري.

هي الثقافة، وسلطاتها، وهاجسها، وقلقها، وهو المثقف الباحث عن الحرية فيها، يدافع، ويبحث عن حريتها في كل مكان وبكل صوت من المواطنة العادية، إلى صور الثقافة فيها، وصولاً إلى وجه العملة الآخر " السلطة"، والمثقف الذي تحتاجه المجتمعات العربية هو من" يرتدّ دائماً إلى أفكاره بالسؤال والفحص، متحرراً من أوهام النخبة، لكي ينصرف إلى مزاولة مهنته الأصلية، التي هي الاهتمام بالأفكار بحثاً عن إمكانية جديدة في التعبير تتيح تشكل عقلانيات أكثر وأشد ترتيباً"[2] ويمكننا القول إن الوعي الثقافي ، في أي مجتمع هو محصلة الثقافة الحقة، وهو القوة الفاعلة في تطورها وإثرائها، على أن هذا الوعي ليس قاصراً على ذوي العطاء الثقافي ولكنه يشمل المتلقين بإدراك لذلك العطاء الثقافي[3].

---

1. ينظر الكركي، الثقافة العربية وتحديات العصر، دم المدائن والقصيد، ص 38- 48.

2. حرب، علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1 1996، ص 181.

3. ينظر، عبد الرحمن، أسامة، المثقفون والبحث عن مسار " دور المثقفين في أقطار الخليج العربية في التنمية" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، حزيران، يونيو 1987، ص 24.

من وزارة الثقافة إلى الإعلام، نقلة مرحلية في حياة الكركي فالمثقف سيصبح في مواجهة جديدة مع الإعلامي، والإعلام كما يقولون هو "السلطة الرابعة"، فكيف سيرى الكركي نفسه في هذه التجربة؟ وكيف سنرى نحن الكركي فيها؟!.

كانت وزارة الثقافة أول مواجهة بين الكركي المثقف وبين الكركي السياسي مع السلطة، وحاول منذ بدء تلك المرحلة المحافظة على قناعته بـ سلطة الثقافة على ثقافة السلطة، ويعُّد تقييم تلك التجربة من حيث مقاربات النجاح والخسارة، أمرا معقداً يحتاج إلى شيء من الدراسة المطولّة، وفي رأيي أن خير مقيّم أو شاهد على التجربة هو الكركي نفسه، ولتلخن الحاضر والظاهر من التجربة الثقافية في الساحة الأردنية، وأقول إن كثيراً من الانجازات قد حققّت، وقد كانت في باب الأحلام التي يرنو لتحقُقِها عدد كبير من مثقفي الوطن من بينهم خالد الكركي.

إنّ المواجهة مع السلطة في فترة وزارة الثقافة لم تكن بذاك الاحتدام رغم أوليتها، ونلمح ذلك كما مرّ سابقاً من قوله".. بينما أنا في موقع قد ينزع بي نحو السلطة ولعلّ ذلك لم يقع لي في فترة تسلّمي لمسؤوليات وزارة الثقافة، بينما أشتد الجدل حوله حين كنت وزيراً للإعلام في منتصف التسعينات، حتى بدا كأنني أملك معيارين، الأول لحرية الثقافة وهو ممتد في الحدس والحرية والجمال، والثاني للإعلام وفيه ضوابط وتشريعات وكلام غير الذي ألفنا من الكلام"[1].

إذن، احتدّ الصدام مع السلطة ونوازعها مع الدخول في التجربة الإعلامية والمثقف فيها سيكون موزع بين نفسه وبين السلطة وبين العامة، فالأمر كما يرى الكركي بين الثقافة التي هي تعليم الحرية، وبين ضوابط وتشريعات، تتمثل بالإعلام، أي" بين السياسي الذي يحكمُ المصلحة التي تخضع لحسابات معقدة، وبين المثقف الذي ينتمي إلى عالم الرؤى والحدس حيث لا حدود ولا قوانين يمكن أن تقبض على الحلم لتقوده إلى قاعة المحكمة أو تلقي به وراء القضبان"[2].

في سنوات الصبر والرضا يقول عن تلك التجربة: " ستكون بعد ذلك وزيراً للإعلام والتعليم العالي والشباب وسوف ترى الدنيا بعين أهل السياسة، ويتأكد لك أن

---

1. الكركي، قراءة في الثقافة والسلطة والإعلام، ص 91- 92.
2. المصدر نفسه، ص 101- 102.

السياسي يضع المصلحة معياراً مباشراً للعمل بينما يضع ا لمثقف والفنان الرؤية والحكم أفقا للدنيا، وبين السياسي الذي يضع دراهمه وأفكاره، ويظهر أحياناً أنه يعرف كل أمر، وبين المثقف الذي لا يعرف الحساب لأنه يدرك بالحدس، تضيق عليك الدنيا أحياناً ، لكنك تتمسك بالحوار، وتذّكر نفسك بأنك عائد ذات يوم إلى الجامعة للوقوف أمام طلابها من جديد"[1].

نلحظ من كلام الكركي عمق التجربة التي كشفت النقاب عن تلك العلاقة بين المثقف والسلطة، ذاك التأزّم الذي نجد فيه المعاناة، فالمثقف بعد خوض حبائل السلطة ممثلة هنا بالإعلام بآفاقه وخفاياه، سيحنّ إلى بيئته الأولى، إلى الجامعة حيث تسكن نفسه، ويلقي عنه تبعات امتلاك السلطة، وما ستجرّه عليه من مساءلة النفس أولاً ثم المساءلة من الآخ رين، فالجامعة للمثقف هي المهرب من مأزقه في العمل داخل السلطة فيما بعد.

لذ نجده يعترف بشكل أوضح عن تجربته في السلطة عموماً وعمله الوزاري في الثقافة والإعلام خصوصاً ، يقول:"أعترف لكم أنني كنتُ حـ ائراً بين ثلاثة مستويات من الخطاب:

الأول: أكاديمي صارم يلتمس منهجاً لمحاكمه ما كان وما هو كائن.

الثاني: ثقافي يُعْمِلُ الحدس لاستشراف صور التناقض والتوافق فيما هو قائم وما هو قادم.

والثالث: إعلامي يدّعي أنه راغب في الوصول إلى الحقيقة لكنه غير جاد، لأنه إن تماهى بها كان عليه أن يدفع الثمن؛ لذلك يتخذ موقفاً وسطاً وهو يرسم بالخط ويقيّد باللفظ أفكاراً تحتاج إلى بيان وتبيين جديدين"[2].

إنّ التشظي واضح لمثقف موزع بين الثقافة التي ينطلق منها إلى أبعاد أخرى ومستويات مضادة، وبين الأكاديمية الصارمة في أحكامها، وبين الإعلامي الذي يُعتبر نتاجاً لمراحل وظروف متفاوتة في مقايساتها؛ ليصبح كبش الفداء لتبعات

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 93.

2. الكركي، قراءات في الثقافة والسلطة، ص 102- 103.

المراحل السابقة؛ فينتبه للأمر بعد أمد من الرؤيا ليجد نفسه خاضعاً لقبول موقف وسطي يحاول فيه التخلص من ذاك التشظي.

خاض الكركي التجربة الإعلامية وهو يحمل تلك الرؤى الثقافية هذا من جانب، أمّا من جانب آخر فإن المخاوف من التجربة كانت على المثقف فيه، فهو الآن موزع بين عيون المجتمع الذي ينتظر من الإعلام الحرية والحقيقة، وبين السلطة صاحبة القوة ولقانون والمصلحة المتفاوتة من قوة لأخرى، فكيف كانت الرؤى؟ وكيف كانت التجربة؟!

إن أسئلة كثيرة تدور في بوتقة السلطة، وحقيقة الحرية والديمقراطية بالنسبة للإعلام العربي عموماً والأردني خصوصاً، ومن أسئلة تجربة الكركي ما جاء في حديثه عن سياسة الأردن الإعلامية لمرحلة ما بعد الميثاق، يقول "إذا كان البناء الحضاري يرتكز إلى ثلاث قواعد هي: المعرفة والثروة والقوة، ويحلم أهله بتحقيق ثلاثة أهداف هي الحرية والعدالة وسيادة القانون، فهل عبر الإعلام الأردني، ضمن نسق وطني عقلاني يصادق نبيل، عن هذا كله؟ أم أنه سار في دروب الربح والترفيه، يوم كان الأردنيون يرفضون التغريب والترفيه، ويكظمون غيظهم على وجعهم وهم يسعون إلى رغيفهم، وحرياتهم، وأمن وطنهم؟!"[1]

نجد في سؤال الكركي تلميحا لقراءة المرحلة الإعلامية الأردنية، وهي تحتاج إلى تتبع تاريخي لمرحلتي: ما قبل الميثاق وما بعد الميثاق، وهو ما ينطوي عليه دراسة لمحكات التأثر والتأثير بين الإعلام "صحافة وإذاعة وتلفازاً " وبين المؤثرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الأردني، وبالطبع فإن معرفة نجاح أي تجربة ما تحتاج إلى الوقوف على السلبيات والإيجابيات فيها.

ومن وجهة نظر الكركي فإنه يدعو لقراءة نصوص الميثاق، عند مراجعة التجربة الإعلامية" وخاصة القواعد الأساسية فيه حول حقوق الإنسان، وحقوق المواطنة، والخيار الديمقراطي، واحترام العقل والحوار ... ولابد من تأكيد المرتكزات التي حددها لوسائل الإعلام والاتصال حتى تكون هذه الوسائل مؤسسات وطنية ملتزمة لا تروج لفلسفة حزب أو تنظيم بعينه، أو للدعاية لحكومة ما

1. الكركي، من دفاتر الوطن، ص 139.

بأشخاصها.."[1]، ومن جهة أخرى فإنه يرى أن الأولى بمناقشة تلك المرتكزات هم العامة أنفسهم، فالدعوة لمشاركتهم يجب أن تكون جادة لإنجاح تلك التجربة.

لقدكانت دعوة الكركي في مضمونها دعوةلإعادة بناء الإعلام " ليكون قادراً على حمل أسئلة المرحلة الجديدة في الديمقراطية، والتقدم، والتعددية والانفتاح على العالم .."[2]، إن رؤيته لـ لإعلام أوسع من المصطلحالمحدد فـالإعلام عنده بعدٌ استراتيجي لأي دولةـ ولا مجال للنظر القاصر الذي كان يراه أخباراً، ومدحاً للحكومات، وقوالب جامدة طابعها العام الخوف على المنصب، فيكون السكوت أو الصمت نيلاً للرضا، وهو إذ يرى ذلك يشير إلى أوقات سكت فيها الأعلام عن الدور المنوط به، بإقامة مرآة صادقة في المجتمع لا يعتريها الخوف أو الوجل.

يستشهد الكركي في مجال الدور الإعلامي في الأردن، بقول جلالة الملك الراحل الحسين رحمه الله، ويشيد بما تفضل به صاحب الجلالة ، إذ خصّ الإعلام الأردني في أكثر من مناسبة بتوجيهاته السامية ليصبح إعلام الدولة، من ذلك قول جلالته: " أما الإعلام الذي يحمل صورة الأردن الجديد فلابد أن يعبر عن روح هذا البلد، ومسيرة أهله ومناخه الديمقراطي، وهو يقد م للأمة نموذجاً لأفضل صور العلاقة بين الحرية والوعي، والدفاع عن مصالح الأمة"[3]

نستطيع القول إ ن بين المثقف الإعلامي والسلطةالحاكمة توافقاً في الرؤى و"السلطة بحد ذاتها ليست شرًّا من الشرِّ؛ لكن المحورة الاجتماعية التي تحدثها من حولها تنتج عملية "البغي" التي تكتسب طابعا مؤسسياً لاستنادها تدريجياً إلى "فئات" سلطوية..تحاول أن تسود وتستعبد الفئات الاجتماعية الأخرى "[4] وأنا لا أعني السلطة كاملة، فالحكومات متغيرة الرؤى، وأود هنا الإشارة إلى قضايا السياسة

1. ينظر، الكركي، من دفاتر الوطن ، ص 140، والمرتكزات التي جددها الميثاق لوسائل الأعلام والاتصال موجزة بالحرية والمسؤولية الوطنية وحرية الفكر والرأي وغيرها، مما يسهم بإنجاح التجربة الأردنية في الأعلام، للمزيد ينظر، المصدر نفسه، ص 140، 141.

2. المصدر نفسه، ص 142.

3. المصدر نفسه، ص 158.

4. السيد، رضوان، الأمة والجامعة والسلطة، ص 33.

والإعلام التي تعالقت في تجربة الكركي الإعلامية، وأقصد بها القـضايا الوطنيـة والقومية، فالإعلام دون جدال يعتبر الرسالة والواجهة الإعلامية للأمة، وقد تـزامن عمل الكركي في وزارة الإعلام أو السلطة على وجه أدق مع أحداث وتحولات في الأردن والمنطقة العربية، من ذلك حرب الخليج الثانية وتوقيـع عمليـة الـسلام، والعولمة بفروعها المختلفة، وما إلى ذلك من أحداث وتحديات كان علـى الكركـي خوضها كتبعات للعمل السياسي.

وقد سئل عن اتفاقية السلام مع إسرائيل، هل كان مع هذا السلام؟[1] وكانـت إجابته تقع ضمن مقولته "إن السياسة تكتيك والثقافة رؤية"، فهو كما يقـول كـان حاضراً ولكنّ موقفه لم يكن بوضوح تام ومباشر، ونجد ذلك صراحة وتلميحاً فـي حديثه عن تجربته السياسية، يقول: "وقد ضاقت بي واستحكمت حلقاتها مرة ثانيـة [سبقت الإشارة إلى مراحل الضيق الأول التي مرّبها في الحديث عن سلطة الثقافة] في خضم عملية السلام التي بدأت من مدريد، فأنا من الـذين ظلّـوا علـى مـدى الثمانينات يعيدون في دروسهم على الطلبة قصيدة أمل دنقل "لا تصالح"، ويقرؤون أدبيات الصراع العربي_الصهيوني من منظور "أيوبي" أي أن لا حلّ يتقدّم علـى تحرير الأرض كلها وطرد الغزاة منها.."[2]

إنّ موقف الكركي من عملية السلام يعتمد مبدأ التكتيك السياسي، فالأردن كان في منعطف خطير إزاء مواقفه الوطنية والقومية، وبالأخص الموقف الجميـل إزاء اجتياح العراق الأول والقضية الفلسطينية، وقد قدّم الكركي المصلحة الوطنية علـى أية مصلحة أخرى، يقول: "كنا ندفع ثمن هذا الموقف الجميل.. كنـا نحـسّ هـذا الإحساس العميق داخل العمل السياسي؛ لأن الظروف تتحرك من حولنا والإخوة في فلسطين يتجهون أيضاً نحو أوسلو ويذهبون في طريقهم بعـد أن أتاحـت مدريـد للمسارات المختلفة أن تسير فلم يكن أمام الأردن إلا أن يرى مـصالحه فـي تلـك المرحلة"[3] وفي موضع آخر يقول "آنذاك رأيت الأردن جميلاً ومـضطرا إلـى

1. كليب، خالد الكركي المثقف الوزير.

2. الكركي، قراءات في السلطة والإعلام، ص 92.

3. كليب، خالد الكركي المثقف الوزير.

"مدريد"خاصة أن حدود مطالبه تخصّه هو، وهذا فعل سياسي مشروع، بينما حدود الحلم القومي بتحرير فلسطين في أيدي أهلها، وحدود حلم الأمة موزّع بين الجامدين والجاحدين"[1]نجد في هذا السياق ما يجذبنا فعلاً إلى محنة المثقف الموزع بين السلطة وقضايا الأمة والوطن من جهة، وبين المثقف ونفسه من جهة أخرى، الاختيار لديه كما يقولون : "أحلاهما مرّ"، وربما رأى البعض "أن التمثلات السياسية ليست بحاجة لأن تكون منسجمة مع مجموع الوقائع المتوفرة، وهي ليست مستعدة لأن تتحمل مجموعة النتائج التي تنجم "[2]، إثر اتخاذ بعض القرارات السياسية، فهل يضع المثقف نفسه على طرف النقيض من مبادئه ومعتقداته؟ ! أم يختار أمراً وسطاً يرضي جميع الأطراف؟! أم يتبع أمر السلطة بكلتيه ويلغي الثقافي فيه؟!

سأشير إلى الإجابة دون إجابة وذلك في قول الكركي عن تلك المرحلة وذاك الموقف " السياسة تكتيك وهذا الذي كان، وكل مرة يقع هذا الإحساس في داخلي وفي نفسي بين الرؤية التي أدافع عنها الشاملة للأمة ولفلسطين وللتحرير وللمقاومة، وبين الموقف الإعلامي السياسي الذي كانبالنسبة لي موقفاً مرحلياً "[3] ونجد تأزم المرحلة الإعلامية لدى الكركي في عدم اقتناعه بأشياء كان يقولها للإعلام بسبب التكتيك[4]وهو في رأيي موقف متشظٍّ بين الرؤية والتكتيك، أي بين السياسة، والثقافة، والموقف بين الاثنين استدعى مصلحة الوطن أولاً على أي مصلحة أخرى، ونجد ذلك في قوله" للإعلام معيار واحد وطني لا سياسي"[5].

إذن، نحن أمام موقفين أو رؤيتين بينهما لعبة التكتيك" السياسة":-

---

1. الكركي، قراءات في الثقافة والسلطة والإعلام، ص 92-93.

2. دانكان، جان ماري، علم السياسة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت، ط1992،1، ص73.

3يقول في الإجابة على السؤال إن كان مقتنعاً بما يقوله للإعلا م" ليس شرطاً أن اقتنع به "، للمزيد ينظر، كليب، خالد الكركي المثقف الوزير.

4. الكركي، من دفاتر الوطن، ص 62.

5. المصدر نفسه، ص 162

الأول: المثقف تجاه الوطن، وتمثل بتقديم قضاياه ومصالحه على أية مصالح أخرى، وهو في رأيي وبلغة أهل الدين " الضرورات تبيح المحظورات"، وهو في ذلك منحى تكتيكيٌّ بحت، يترك الثقافي فيه إدارة دفة السفينة للسياسي ويبقى البحث عن العذر مطروحاً بذريعة تقديم الأولى على الأولى .

الثاني: المثقف تجاه نفسه، إذ يلغي ما عرف إلى مالم يعرف و يخبر من رؤى واتجاهات فرضتها السياسة، وهي هنا ممثلة بالعملية الإعلامية لقضايا الوطن والأمة.

يبقى المثقف في الكركي حاضراً، وإن كانت السياسة قد فرضت حضورها في هذه التجربة، وخير شاهد على ذلك المراحل الأخيرة في منصبه السياسي في الإعلام، وهي تابعة لمعاهدة السلام، إذ تتصاعد الأزمة الثقافية والسياسية في نفس الكركي، إثر أحداث توقيع اتفاقية إعلامية مع إسرائيل، وقد أثيرت أسئلة حينها عن خفايا استقالة بعض أعضاء حكومة الأمير زيد بن شاكر من بينهم الكركي، وقد سئل هل استبعد حينها أم استقال بملء إرادته؟

فكانت إجابة الكركي على نحو ردة فعل لتراكمات العمل السياسي، وعن هذا الأمر يقول: " في تلك الفترة كل ما في الأمر أنني خرجت مع الذين خرجوا من حكومة الأمير زيد بن شاكر في 4/ 1996/2، لعلّ المطلوب أن أنأى عن مرحلة سياسية بعينها، وأنا أقول لك_ يعني محاوره " سامي كليب" _ قد لا أكون على وفاق حتى في أوائل عام 1996 مع كثير من العمل السياسي أو العمل الآخر التفصيلي داخل البلد، يعني أنا لم أكن مرتاحاً في أواخر الحكومة الأخيرة التي كنت فيها كشخص، ولعله أشير آنذاك في بعض الصحف أن نائب رئيس الوزراء وزير الإعلام يفكر بالاستقالة،وهناك كنت أن شخصيا أخذت موقفاً..."[1].

وتعليل ذلك أن الكركي لم يقبل حينها توقيع اتفاقية الإعلام مع إسرائيل؛ لعدم النص عليها في المعاهدة [2]، ومبدؤه في ذلك رفض التطبيع مع العدو، بل إنه كما يقول كان يرفض توقيع أي اتفاقية ثقافية على الإطلاق، إنه بذلك يؤكد دور المثقف

---

1. كليب، خالد الكركي المثقف الوزير.

2. المصدر نفسه.

الجذري، الذي لا تلهيه أية مناصب عن همومه الثقافية وانتماءاته الوطنية والقومية، لكن مع ذلك يحسب عليه الـ مشاركة آنذاك في تلك المعاهدة، فالإلغاء في نظري يجب أن يكون كاملاً، ولا يحتمل أية استثناءات ولو كان الوطن هو الثمن.

أنّ رؤية الكركي البعيدة جعلته يرفض توقيع أي اتفاقيات مع العدو الصهيوني، لأن الاتفاقية الإعلامية إذا ما تحققت مع ذلك العدو؛ لتحقق معها أمر التواطؤ معه على الوطن والأمة ولانتهى دور المثقف التنويري، ولكان الإعلام الثغرة التي تخرم صورة المثقف الذي طالما ندّد بأفعال الصهيونية ومن وراءها؛ لأن مجال نشاط الإعلام كما يراه البعض هو " الإنسان، عقله، وفكره، واتجاهاته، عقائده، مثله، حاجاته النفسية، حاجاته الاجتماعية، حاجاته المادية، ومسؤولية كبيرة وخطيرة بحجم النشاط الإنساني كله، فإذا ما توجه لتخريب العقل، كان فتّاكاً، وإذا ما توجه لتطوير الذهن والفكر الإنساني كان خلاّقاً"[1].

5.2 تجليات تجربة الكركي السياسية بين سياسة التغيير والتغيير السياسي:

لقد حدّد الكركي رؤيته لكل من الثقافة والسلطة، فالأولى عنده رؤية والثانية تكتيك، فأتت رسالة المثقف فيه تقبض على طرفي النقيض محاولة رأب المسافة وتخفيف حدة الصراع بينهما –الثقافة والسلطة- إلاّ أن الأمر مهما حاول ويحاول غيره يبقى شيئاً نسبياً، فتبـ قى الرؤية مع الاجتهاد مطلباً بين النظرية والتطبيق، والمثقف فيها يحاول رسم معالم رسالته في نفسه أولاً وأخيراً وفي السلطة ثانياً والمجتمع أولاً وقد اخترت تشظي الترتيب للمجتمع؛ لأنه أرض العملية الثقافية والسياسية، وقد سعى الكركي في مجالي الثقافة والسياسة لهذا الأمر في مقولاته النقدية، وكتاباته الأدبية.

---

1. حموي، حسين، الخطاب الثقافي والمشهد السياسي في مواجهة الغزو الصهيوني، دار الكتاب العربي، دمشق، د ط، 1988، ص 21، و يورد الحموي أيضاً جدولاً يبين فيه الفوارق الكبيرة بين ما يعطيه الاستعمار للجانب الإعلامي، وبين الواقع الإعلامي في الشعوب الفقيرة، للمزيد ينظر، المصدر نفسه، ص 23- 24.

يرى بعضٌ الناس أن عمل المثقف أو المفكر في السياسة أو السلطة أمر يجب أن يتجنبه، حتى أن البعض ينأون عمن يقدم على ذلك، لكنهم يغفلون جوانب إيجابية قد تعود على جميع الأطراف بالنفع، فعندما يكون المثقف فاعلاً سياسياً من أجل سياسة التغيير التي تخص أكثر ما تخصّ المجتمع بكافة فئاته وأطيافه، يكون حينها ذاك المثقف العضوي الذي يخدم مجتمعه وأمته.

1.5.2 القضايا الوطنية:

تحدث الكركي في كثير من كتاباته ومؤلفاته عن قضايا تهم الوطن الحبيب، من ذلك كتابيه "أوراق عربية" و" من دفاتر الوطن"، فهما خير شاهد على حقيقة ذلك الوطن، الذي هو امتداد لرسالة خالدة تعاقبتها الأجيال جيل إثر جيل، وقد تنوعت الرؤية الكركية بين الثقافة والسياسة، فمن حديث عن " البنية الوطنية الأردنية إلى آخر عن "الشخصية الوطنية للدولة الأردنية "وما شابههما من كتابات تنمُّ عن روح وطنية دفّاقة.

تلحُّ الروح الوطنية على الكركي، فلا تكاد تبرح الذاكرة حتى تثير كمّاً من الأسئلة تحتضن الذاكرة فتعانقها مرة أخرى، وها هي الشخصية الوطنية للأردن ترتسم في فكره فيحدد معالمها بـ "روح المكان، وتجربة الزمان - التاريخ، وعطاء الإنسان" [1]، ويشير في تناوله للشخصية الوطنية للأردن إلى دراسة متميزة في هذا المجال للمفكر جمال حمدان معنونة بـ"شخصية مصر .. دراسة في عبقرية المكان".

إن الكركي في دراسته لـ لشخصية الوطنية، يكشف في جوانبها النقاب عن محاولات المخربين والمغرضين في النّيل من تماسكها وزعزعة ذاك النموذج الأردني الذي يؤسس لمرحلة جديدة تتميز بالرؤية القومية والوطنية، يقول : " إن الذين يريدون تحطيم الشخصية الوطنية التي شارفت عناصر تفاعلها على النضج الكامل في مرحلة الديمقراطية والتعددية، وبدأت تجني ثمار رحلة التعليم العظيمة، وتنتشر في العالم رسالة وثقة وعطاء، إنما يريدون لنا أن نخرج مهزومين في ضوء

---

1. الكركي، من دفاتر الوطن، ص 32.

ما تشكل من نظام إقطاعي عالمي جديد، ويريدون أيضاً، بعد أن أر هقت اقتصادنا المديونية، ونتائج حرب الخليج، أن نستقيل من العروبة، وأن نعتزل القومية، وهم مهيون لتحطيم القواعد الراسخة للكيان والمسيرة الديمقراطية والتعددية، آنذاك سنتذكر -لا سمح الله- أننا كنا نقول كلمتنا ونمشي...." [1].

يتشكل لقارئ النص السابق، وعي بالهم الوطني وحرقة على ما يتعرض له، وهو ينفض عن نفسه غبار سنين خلت خاضها الوطن ليثبت حضوره البهي على خارطة القومية العربية، إن الانتقاد اللاّع المؤلم الذي يشير إليه الكركي إنما هو عن تجربة خبرت العمل السياسي، وعايشت إلى جانبه صوت الشارع، وحديث طليعته المثقفة، عرفت الغثّ من السمين، فكان توجيه الانتقاد لتلك الفئة الحاسدة التي ظل الكركي يعرّض بها وبمحاولاتها التخريبية فيقول:" ... فالذي تشكل من شخصية الأردن الوطنية قائم وجميل وقد يحتاج إلى جلاء وصقل، ونفض الغبار أحياناً وردع للذين يرجمونه بحجارة الغيض والحسد والتآمر، لكنه عصي على التحطيم وعصي على الاختراق، مع إدراكي الكامل بأن بعض ما يبدو من سذاجة أو تهور في التعبير عن المحبة قد يفقدنا أحيانا من نحب" [2].

إنّ عوامل البناء التي ذكرناها سابقاً، وهي روح المكان، وتجربة الزمان، وعطاء الإنسان هي عوامل بناء شخصية الأردن حسب ما يرى الكركي، والمكان يتحدد بالموقع الجغرافي وما يجاوره من المنطقة العربية، أما الزمان فيتحدث فيه الكركي عن روح حركة التاريخ الإيجابية وما حدث فيها من معارك ومقاومات ضدّ المحتل والغازي، وذينك العاملَين أسهما في تشكيل الشخصية الوطنية لأردننا الحبيب، وبين السطور وفيها رسالة يريد الكركي إيصالها لأبناء الأردن وهي استقلالية الأردن عن مفهوم "الوطن البديل" يقول: " وبين تأسيس الدولة الأردنية، التي بدأناها عرباً ثائرين يخرجون من قبضة التتريك، إلى هذه اللحظة، ظل هذا الوطن ملجأ للأحرار والمظلومين مما شكل صيغة نضالية باهرة، أقول ظل ملجأ

1. الكركي، من دفاتر الوطن، ص 45.
2. المصدر نفسه ، ص 44.

وظِ لاً ولم يصبح وطناً بديلاً لأحد عن وطنه الأصلي، فهو أردني ولكل الأردنيين الذي اختارهم أهلاً واختاروه وطناً"[1].

يؤكد الكركي على أحقية الأردنيين بوطنهم، وما تتحدث به الألسن، و تتناقله الأخبار، وتدونه أقلام الإخباريين ، من أنّ الأردن وطن بديل لفلسطين ليس إلاّ كلاماً تذروه الرياح، ويبقى الوطن منيعاً عن أية أقاويل تحاول النيل من استقلاليته وأمنه، وهاهو جلالة الملك عبدالله الثاني -حفظه الله-يؤكد أن الأردن ليس وطناً بديلاً لأحد، ويعلن ذلك بكل وضوح، وشفافية بين القائد وشعبه، وبين الأردن من جهة ومن يردد تلك المقولة المغ رضة من جهة أخرى، فالأردن بقي دائماً ملجأ للأحرار من أبناء الأمة العربية والإسلامية.

أما العامل الثالث الذي يعتبره الكركي من عوامل بنا ء الشخصية الأردنية، هو عامل الإنسان وحركته الفاعلة في العاملين السابقين، ويركز فيه على الدور القيادي الهاشمي الذي أنجز على مدى سنين مضت؛ من أجل نهضة الأردن وبناء كيانه وهويته الوطنية ، وهو بذلك يؤكد ما سبق من شخصية الأردن وبطلان المقولات الزائفة ، يقول : " لقد أ قام الأردنيون دولهم على شاكلتهم ... فهم أبناء الثورة الشرعية الأعظم، وهو شعب حر متسامح يضيق بالقيد والضيم والبخل، وهم الذين بدأوا بناء الدولة حول عبد الله بن الحسين [يقصد الملك عبدالله الأول رحمه الله] على جبال عمان السبعة في أشد الظروف قسوة استعمارية وخطراً صهيونياً"[2].

ويبين الكركي مثالب من يمسّ وحدة الأردن ونسيجه المتماسك، وما يمكن أن يجرّه ذلك على الأردن وأبنائه من ويلات، يقول : " وهذا النسيج "أردني" في مداه القومي "والأردنية" حالة وطنية تلبس عباءة العروبة باعتبارها إشراقة ورسالة لا عرقاً ونسباً، ومن لا يمتلك حس الأردنية هذا فهو معروفٌ نلـ ، إذ إ نه يندرج تحت باب ذوي النيّات "المؤجلة" أو النيّات"غير المعلنة"وقد تؤدي مطامع الـ ذين يريدون الوطن ممراً لغاياتهم الفردية إلى حالة من الانقسام الاجتماعي وتخلق شرخاً في

---

1. الكركي، من دفاتر الوطن ، ص 35.

2. المصدر نفسه، ص 39

التراضي الذي تحقق بين أبناء الشعب "نلحظ في كلام الكركي وطنية لا تتـأ تى إلاّمن نفس نشأ ت على حب الوطن والإخلاص له، وما أجملها من عبـارة حـين تلبس الوطنية عباءة العروبة، فماذا بعد ذلك؟ ![1] قد يغيب عن النص ذكر الصراحة بمجملها، وأعني بها تلك الفئة التي استهدفها الكركـي بقولـه "ذوي النيـات غيـر المعلنة"بل إنهم الفاسدون والما رقون على وحدة وطنهم وشخصيته، المتسلقون على مصالحه ومصالح أبنائه البسطاء، وإن لم يذكرهم بالاسم أو التلميح فيكفينـا قـول المتنبي:

وفي النفس حاجاتٌ وفيك فطانة سكوتي بيانٌ عندها وخطاب.

إن إيمان الكركي بشخصية الأردن الوطنية عميق عمق أفكاره المتجذرة فـي تراب الوطن، ولكنها رؤيته وحده، وفي المقابل كان هناك من يرى عكس ذلك، فما يراه الكركي هو من الحلم، كحلمه بالدولة القومية، فيأتي ردّه مؤكداً ما سبق حـين يقول " وقيل آنذاك إن الشخصية الوطنية كما رسمتها المحاضـرة -ويقـصد بهـا المحاضرة الأولى التي ألقيت عن الشخصية الوطنية للأردن - ليست حاضرة فـي الواقع.. وإنها لا تعالج فكراً وثقافة وتعليماً وإعلاماً، بروح الثقة في أنها موجـودة تملأ المكان والكيان والوجدان وأن على الأردنيين أن يصعدوا بوحدتهم إلى "أردنيتهم في إطارها القومي والإسلامي باعتبارهم أهل ثغر يكرمونه با سمهم الأردني القومي دون ردة عن الأمة، ولا نزوع إلى إقليميته، ولا تراجع عن رسالته ..." [2]

وفي مرحلة أخرى تتأتى للكركي رؤية جديدة هي عوامل الهدم، كما أوضح لنا سابقاً عوامل البناء، وهي جدلية تقع الشخصية الوطنية للأردن منطقة الواقـع النظري والعملي لها، والأخيرة – الهدم - تتضح مع "مراحل التحول التي تشهدها المنطقة، خاصة حين تسود تحليلات سطحية أو مـشبوهة بـشأن البنيـة الوطنيـة الأردنية تثير الشكوك حول ما عليه أهل الوطن من وحدة فـي الـروح والرؤيـة والموقف" [3].

---

1. الكركي، من دفاتر الوطن، ص 40 .
2. المصدر نفسه، ص 52.
3. المصدر نفسه، ص 61.

والعوامل التي يراها عوامل هدم هي على النحو الآتي: [1]

أولاً: غياب التوازن بين العدالة والحرية، وهو يرى أن تحول المجتمع من مرحلة المراوحة بين مجتمع الحرية إلى مجتمعالحرية والمساواة معاً هو المخاض الصعب الذي نواجهه الآن.

ثانياً: محاولات خلخلة المجتمع فكرياً وثقافياً وتمزيق نسيجه وإرباك توازنه من خلال خلق حالة من تشتت التفكير والتشرذم العام، وهنا يلمح إلى موضوع خطير ميس البعد الوطني للشخصية الأردنية ، وهو موضوع الأصول والمنابت الذي بدأ السؤال حوله وعنه يبث هنا وهنا ك على أيدي فئات غايتها إثارة الفتنة والنزاعات الطائفية والإقليمية.

ثالثاً: الخوف من انتكاسة تعتري المسار الديمقراطي، وما تمثل _ إن وقعت_ من أسئلة قلقة حول مستقبل الحرية والتعددية، والحياة الحزبية، ويشير من خلال هذا العامل إلى عدد من الظواهر السلبية كالانتهازية والطفيلية والسلوك النفعي وما إلى ذلك من ظواهر ومستجدات داخل المجتمع الوطني.

رابعاً: مرحلة القضايا أو الملفات غير المكتملة، وهي قضايا يعيشها المواطن الأردني خصوصاً والعربي عموماً، كقضية السلام وتحرير القدس ومستجدات العراق وغيرها من قضايا فُ تِحَتْ ولم تزل تـ نتظر إغلاقاً قد يأتي من باب الحلم بالخلاص من الاستبداد والجهل والفردية.

إن قضايا الهدم كما يوضحها الكركي، هي في حقيقتها عوامل بناء بإزالة السلب منها، فالعدالة والحرية والديمقراطية أسس قيام الدولة التي يعيش أبناؤها فيها بأمن وأمان، وتبقى القضايا الأخرى المحيطة بالوطن جزءاً من قضايا الأمة العربية التي لا يفصل جزءٌ منها عن الآخر، وحلها بالطبع مبني على ما سبق من عوامل البناء وهو ما لخصه الكركي بقوله : " إن علينا ونحن نتحدث عن وحدة الوطن، وترابه وأهله وأحلامه، أن نعي تحولات المرحلة ونواياها، وأن نبحث عن نقطة

1. الكركي، من دفاتر الوطن، ص61 وما بعدها.

الارتكاز الصلبة التي نستند دائماً إليها، أعني الرؤية الخالدة التي توحد الناس وتعزز انتماءهم وتملأ أرواحهم بالفخر" [1]

إذن، فشخصية الدولة الأردنية من رؤية الكركي شُكِّل من خلال مقومات ومحاور تقوم عليها شخصيتها وكيانها، و أبرز تلك المحاور "الديمقراطية والحرية"، وهما شغل الكركي الشاغل، بل هما الحلم الذي يسعى لأن تحققه الدولة، ولا أقول إن الرؤية بعيدة بل هي متحققة، ولكن الطموح أبعد من ذاك.

2.5.2 القضايا القومية:

تعتبر القضية الفلسطينية من القضايا التي شغلت الكركي سياسياً وثقافياً كيف لا، وقد تتلمذ على أيدي أبنائها في سني عمره الأولى؟ ! وكيف لا ينمو ذلك الحب لفلسطين وأهلها، ولمعاني البطولة وبلدته كانت موئلاً وملجأ لأحرار فلسطين وثوّارها؟!.

كانت حكايا الأب لابنه - خالد- أول تعاليم حياته عن نضال الأمة العربية والإسلامية ضد الأخطار التي تحدق بها، وذاك هو الخطر الاستيطاني الصهيوني يأتي عبر تلك الحكايا عن ثوار فلسطين، يقول الكركي في سنوات الصبر والرضا:

" تكاد تراه الآن وهو يروي لكم حكايات ثوار فلسطين في الثلاثينات، فقد كان في حيفا حين أُعلن الإضراب الكبير سنة 1936، كان يسعى مع صحب له بحثاً عن العمل في فلسطين، فماذا تقول له الآن لو سألك في الحلم: لماذا يذهب الناس للعمل في... ثم يصمت ويصرّ على أنها فلسطين!" [2].

هي الذاكرة تنقش في صفحات التاريخ ذاكرة الأجيال الأجيال، ذاك التغير من فلسطين إلى إسرائيل، يقابله إصرار من كل عربي ومسلم على أنها فلسطين، يحمل الهمّ أبناء الأمة الصادقون ليقودوه مشاعل نور تكشف غياهب الجب الصهيوني، يقول الكركي في سياق حديثه عن الثقافة وعلاقتها بفلسطين:

---

1. الكركي، من دفاتر الوطن ، ص 71.
2. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 39- 40.

إن من حق الفلسطينيين وهم يواجهون آخر استعمار استطاني بغيض في هذا الزمان أن يتحدثوا عن ثقافة فلسطينية ؛ لأنها معركة هوية، وأرض، وشعب، ولكن حدود هذا الحق مقيدة بأن لا يقوم جدار بيننا وبينهم نحن الذين في المدن العواصم، مدن الأطراف، فنحن أبناء ثقافة سؤالها الأول فلسطين، والثاني الحرية، والثالث الوحدة"[1]

يحدّد الكركي معالم الصراع الصهيوني بثلاث محددات هي : الهوية، والأرض، والشعب، وهي عنده معالم لثقافة عربية إسلامية، فلسطين هي المطلب الأول فيها، لذلك نجده يتسأل"هل يزدهر أدب وثقافة وغناء في ظل الاحتلال إلا إذا كان ضد هذا الاحتلال!

أليس من واجب الكاتب والمثقف والفنان أن يتقدم صفوف المقاومة ضد الغزاة، وإن خرجوا مدحورين أن يظل في صف الحرية ضد الاستبداد !"[2] هي ثقافة المقاومة إذن، ولا بد للمثقف إن يكون له دور الصدارة فيها لا أن يكتف بالشجب أو السكون بين السطور ينتظر من عدوه وعدو أمته أن يقِّوم سطوره ، فمن مسؤوليات المثقف العربي المسلم المعاصر كما يرى الكركي" أن يضيء الجوانب المشرقة من ثقافة المقاومة على مدى تاريخ الأمة كلها "[3] بل ويناشدهم أن يكونوا الصوت الذي يسمعه العالم في محاولة ردّ الهجمة الصهيونية، وأن يكون موقفهم ملتزماً بالقضية الفلسطينية ورؤيتها الإنسانية فيكسروا القيود، فينطلق النضال الإنساني عابقاً بالشهداء ورايات الحرية والتحرير[4]

يضع الكركي المثقف في دوامة الحدث فعليه أن لا يكون إمعةً، يختبئ وراء قضبان الخوف والتردد، بل يشعل بفكره مواقد الثورة ضد الظلم والاستبداد، وهي دعوة جريئة من شخص خبر العمل السياسي وكانت له أدوار في خط مواجهة الأحداث كرفضه التطبيع مع العدو الإسرائيلي في عملية السلام وبالأخص ما يتعلق

---

1. الكركي، مجمل الثقافة العربية مخضب، ص 4.
2. الكركي، تحولات الرجل اليماني، ص 60.
3. الكركي، منازل الأرجوان، ص 15.
4. ينظر الكركي، أوراق عربية، ص 114.

بالاتفاقية الإعلامية التي لم يأت نصّ عليها في بنود معاهدة السلام، وإن كانت هناك بعض التحفظات والملفات المغلقة، أو المسكوت عنها في تلك الفترة بل في رأيي في كثير من فترات ملحمة صراعنا مع الملفات المفتوحة التي تقيّد في أغلبها ضد المجهول.

إن نداء الكركي في كتاباته يستصرخ أطياف الأمة العربية كلها، داعياً إلى التحرر والمقاومة، ورفض الظلم ورفعه عن أهلنا في الأرض المحتلة، وفي كل رأض وقع عليها الاحتلال، وهذه كلماته تخاطب نداء الأمة العربية لتقول :" فيا نداء الأمة العربية أصعد من كتابك إلى وجدان كل عربي، وبملامح قومنا عودي إلى لنلتقي في أرض العرب كلهم، ويا أيها الذين يحملون فلسطين في أرواحهم: هذا نداء ثورتها يتصاعد لهباً وغضباً وحجارة، وذاك هو عنفوان العراق يطلق عنقاء الأمة من لهب الشمس، ورماد الحرب، وضحى يوم انتصارهم الرائع ... وطريقه بعد اليوم إلى فلسطين... فليخرج الناس إلى حربنا ضدّ الغزاة الصهاينة، وليصمت الضعفاء والمترددون والخائفون، فهذا زمان جديد.." [1]

يستمر تواصل الكركي مع قضايا أمته العربية والإسلامية، فليست فلسطين وحدها هاجسه؛ فهي بعض من كل، وهي حلم من حلم الولايات العربية المتحدة كما يسميها ويحلم بها، ينتقل الكركي وينقلنا من وجع فلسطين المستمر إلى بغداد، وبيروت، وغيرها من البلاد العربية والإسلامية، وقد خصص لبعضها كتاباً كاملاً فكتاب "بغداد لا غالب إلاّ الله " هو عبارة عن مجموعة من المقالات كتبها الكركي معبراً فيها عما تتعرض له بغداد، وغيرها من المدن من مآسي وويلات الغزو الأمريكي.

ينعى الكركي في مؤلفه السابق على الحكومات العربية ذاك الظلام الذي تعيشه من سكون وصمت وخوف، وينتقد وسائل الإعلام العربي والجهات المسؤولة عنها، وتأخذ ثقافة المقاومة والدعوة إليها حيزاً من كتابته في تلك المقالات، يقول: "ها نحن نوقد قناديل ثقافة المقاومة من قرطاجة إلى جنين والبصرة استشراقا

---

1. الكركي، أوراق عربية، ص135.

لمستقبل ستقاتل فيه الأمة، ودفعا للشماتة التي أطلت رؤوس بعض كتّاب ها في الشرق والغرب ... إننا في مرحلة تحتاج تحديد المفاهيم حتى لا يختلط الغـث بالـسمين، ويختفي وراء ستارة من الادعاءات بحقوق الإنسان والديمقراطية التي يظنون أنهـا في قوافل بغال التكنولوجيا الأمريكية،فالذي تحمله بغالهم موت، وفوضى وخ راب، وأطفال بغداد يعرفون من حرمهم الدواء والكتابة في زمن الحصار الظالم، ويعرفون من سرق متاحف هم ودفاترهم، لذلك نسمي الاحتلال باسمه، ونرسـم الغـزو بقبحـهِ وهيمنته، ونرى في الذين يضطرب الأمر عليهم لأنهم لا يبصرون الأمر كم أبصره العادلون من مثقفي العالم وشعوبه، نرى فيهم خطرا ينحرف بالإعلام والكتابة لتصب في تيار الغزو ومؤيديه..."[1].

تظهر من السياق إشراقات الأمل والحلم عند الكركي بغد أفضل، تُقـال فيـه عثرات الماضي، غد يكون الردُّ فيه على شماتة الشامتين من العرب أو الأجـ انـب، ومن ناحية أخرى يعرّض الكركي بـ الاحتلال الأمريكي وحصاره للعراق ومـا نـتج عنه من دمار ونهب لخيرات أرضه، ويعلن صراحة بذلك الفعـل الهمجـي، فهـو احتلال واغتصاب وما تلك التسميات الأخرى كحفظ الأمن والسلام، إلا اضطرابات في المفهوم، غابت عن عقول أصحابها الذين ربما هم المغفلون لها ، لا هي مغفلـة من تلقاء نفسها.

ويضيف عن هذه المجموعة عن أبناء الأمة العربية الذين يشهـ رون أسـلحتهم ضد عروبتها فيرى منهم الخطر لأن فيهم أنصاراً ومؤيدين للغزو، يقول:"والمصيبة أن لهم ألسنة عربية، لكن قلوبهم وعقولهم لم تعرف إشراقة الأمة على الدنيا من أول زمانها العظيم، لذلك نقول للـ مواطن العربي الصابر، وهو يتلقى هذا الفيض المختلط من الزيف والإعلام ما قاله المتنبي:

" أعيذها نظرات منك صادقة أن تحسب الشحم في من شحمه ورم "[2]

يعلّق عبدالرحيم مراشده على عنوانا تـتلك المقالات " بغد لا غالب إلاّ الله " بقولـه: "تبقى عبارة" لا غلب إلاّ الله "التي تشكل لافتة مهمة، تحمل معنيين في آن : الأول..

---

1. الكركي، بغداد لا غالب إلاّ الله، ص 28.

2. المصدر نفسه، ص 28-29.

هو رمز العجز العربي، بالشعور باليأس من الخلاص، والمعنى الآخر، هو ترسيخ البعد الإيماني، والاعتقادأن هذا المأزق سينتهي بالمثابرة والإيمان المتواصلين"[1]

وفي رأيي أن المعنى الأخير يحمل أبعاداً أخرى فإن كان المراشده يجد في عنوان الكركي إيحاءبالحل القريب حسب مقتضى المعنى، فإن هناك دلالات أخرى يخفيها النص، ولا أقصد النص السابق فحسب، بل إن سمة ما بين السطور التي يتركها الكركي لمتلقي النص أكثر ما يحملها ظاهره فالهمّ القومي على سبيل المثال والمتعلق بحرية الأمة واستقلاليتها من الظلم والاستبداد، ينزع بالكركي أحياناً لوقفات صمت طويلة، وأجد هذا من باب علاقة المثقف بالسلطة، وإن جاء السؤال : كيف؟! فإن الإجابة ستكون عن الرقابة وحرية التعبير وما تقود إليه من شظايا تعبيرية بين ما هو مكتوب وما هو عينيّ ملموس على أرض الحقيقة.

يلجأ الكركي إلى التراث في استظهار الواقع، وكشف العيوب الحالية للأمة العربية، فيستنطق النصوص الشعرية أحياناً والأخبار والروايات التاريخية القصصية أحياناً كثيرفيذكر أخباراً من كتاب ابن الفوطي عن دخول المغول لبغداد، فيذكر في مقالته" بغداد: وسيوف الروم خلف ظهرك روم " خبراً عن ابن العلقمي وعلاقته بدخول المغول إلى بغداد، وينعى فيها الكركي الوضع في العراق الذي يرزح تحت نيران الاحتلال الأمريكي، وينتقد العملاء الذين يساعدون الاحتلال في أفعاله وأهدافه الاستعمارية، ومن جهة أخرى يشيد بروح المقاومة ممثلة بالحركة الإسلامية.

وما زال يؤكد ذاك الدور الموكل بمثقفي الأمة الأحرار، لا مثقفي سلطة الاحتلال، يقول: إننا نسمع عن دعوات من بعض المثقفين الذين سقطوا في شهوة الهجوم على العروبة، وحزب البعث، وصدام حسين ورفاقه، ثم في التبعية لأمريكا، نسمع دعواتهم إلى الهدوء في مواجهة زخم القوة الغازية، و إلى توفيق الأوضاع العربية في ضوء المعايير الأمريكية للسياسة والاقتصاد .. وهم غافلون عن أخطار الأمركة والعولمة وافتراءات تصراع الحضارات ونهاية التاريخ ... لذلك نقول إن من

---

1. مراشده، عبدالرحيم، صالتعالق النصي وفعل النص "لا غالب إلاّ الله " أنموذجاً للدكتور خالد الكركي، منازل النص، ص 32.

لا يتصدى للخطر الأمريكي الصهيوني أحمق، ومن لا ينتبه إلى التواطؤ ضد مصالح الأمة أعمى وفي ضلال كبير.."[1]

نلحظ من النص السابق بعض توجهات الكركي ورؤاه التي تخص الاحتلال على العراق وذلك من بعدين : الأول يخص المحتل ومن معهم من العملاء وبالأخص الفئة المثقفة التي تبرر له أفعاله ونواياه، بل وتهاجم أبناء العراق الشرفاء الذين يذودون عنه ويدافعون عن أرضه وشعبه.

أمّا البعد الثاني فهو متعلق بحكومة العراق والحزب الحاكم فيه، فيذكر صدام حسين -رحمه الله- ورفاقه وحزب البعث الذين يتعرضون لهجمات من عملاء الاحتلال من بني جلدتنا من أمة العروبة، وما آل إليه واقعنا اليوم، ما هو إلاّ تبعات لأفعال المتخاملين والمتخاذلين عن قضايا الأمة العربية والإسلامية، إن دور المثقف لعميق في الحراك السياسي، والكركي كأحد مثقفي الأمة المخلصين يقف وقفة حق تجاه قضاياها ولا تأخذه في الأعداء لومة لائم، فيتحدث عن ثقافتهم قائلاً: " إنه نفاق مقيت، وقد عرفتهم الأمة من زمن سايكس _ بيكو، إلى زمن بوش _ بلير، وعرفت أغلالهم وظلمهم..."[2]؛ ويرى أن الإمبراطورية الأمريكية " كما يسميها : "إمبراطورية خاوية الروح، ظالمة، وغازية، ولا سبيل أمام البشر إلا النضال حتى تتحطم... وما ذلك على إرادة الشعوب بمستحيل"[3]

أما على الصعيد الداخلي للأمة العربية، فقد كان للكركي جهود واضحة، ومن ذلك أمر السفر إلى اليمن حين تعلق الأمر بأزمة الوحدة اليمنية آنذاك، يقول الكركي محدثاً نفسه في "سنوات الصبر والرضا ": " أما صنعاء فهي التي أخذت منك سفراً تكررّ أيام أزمة الوحدة ... أعني أزمة 1993/ 1994 التي كادت تعصف بالوحدة الطرية العود بين شمالي اليمن وجنوبيّه، وكنت حين كلّفك جلالة الملك [يقصد الملك الحسين رحمه الله] أن تحمل رسائله إلى السيدين اليمنيين الرئيس ونائبه،

---

1. الكركي، بغداد لا غالب إلا الله، ص40، 41.

2. المصدر نفسه، ص 56.

3 الكركي، تحولات الرجل اليماني، ص 130.

تتذكر جراح الانفصال العربي الذي ما أبقى على وحدة لا بين الأردن والعراق، ولا بين سوريا ومصر في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات"[1].

لا غرو أن فكرة الوحدة، والأمة العربية المتحدة، أو الدولة العربية المتكاملة، وغيرها من المسميات التي ما فتئ الكركي يذكرها ويكتب عنها، قد شغلت حيزاً من فكره وكتاباته، فمن تلميح إليها، إلى نقد وعبي واضـــح فـــي أوضـــا ع الحكومـــات العربية، إلىشكوى من التمزق والانفصال العرب ي، فليس غريباً بعـــد هـــذا الحلـــم والأرق بأوضاع الأمة العربية والإسلامية، أن يولي الكركي أزمة الوحـــدة اليمنيـــة كثيراً من الاهتمام والعمل الحثيثين، يقول:"كانت وحدة اليمن هي الثالثـــة [ويقـــصد بأنها ثالثة لإشارتهإلى وحدة ألم انيا وفيتنام] التي أعادت للروح حالة من الرضا بأن وحدة الأمة ليست من باب الحلم المستحيل" [2].

لا شك أن هذه التجربة أثَّرت وأغنت جوانب في فكره الثقافي والسياسي، وقد جاءت لتلبي ما سعى الكركي لتحقيقه في كتاباته الرؤيـ وية نحـــو القـــضايا الوطنيـــة والقومية، يقول: " إيه صنعاء! ما تزال مشاهد كثيرة حيّة في الوجدان، ومـــا يـــزال حوار طويل غني حبيس الذاكرة، ولا تجد في نفسك رغبة في أن تتكأ جراحاً تريدها أن تندمل؛ لأن درب التقدم في اليمن، وفي أرض الأمة كلها، مفتوح إن تسلّح الناس بالعلم والديمقراطية..." [3] إنها رؤية المثقف للسياسة، رؤية طابعها التروي في إطلاق الأحكام واتخاذ القرارات، رؤية تلتز م بحلول الفكر والقـــانون والعدالـــة، كيـــف لا وركائزها العلم أولاً والديمقراطية ثانياً؟ إنها رؤية تستند إلى الأسس وأعمدة البنـــاء القويم، ذاك هو الاستيعاب لعمليتي الفكر والسياسة، ليسهم كل منهما فـــي الآ خـــر، ونستطيع استيضاح ذلك بقول الكركي خلال تلك التجربة : " كان مخاض وحدة اليمن صعباً، وكنت تدرك ألم شروط الانتقال في أي بلد إلى صورة الدولة الديمقراطيـــة، وصعوبة الانتقال من الإدارة التي ورثها العرب عن العثمانيين والمستعمرين، إلـــى فضاء دولة المؤسسات وسيادة القاذ ون، وكنت تدرك أن المجتمع المدني يحتاج إلـــى

---

1. الكركي، سنوات الصبر، ص 138-148.
2. المصدر نفسه، ص 148.
3. المصدر نفسه، ص 150.

تحولات كبيرة، في الرؤى، والعلاقات، والتشريعات، و إن أهم ما يبعث على الخطر هو أن يتم التحول في مناخ من العنف والتعصب" [1]

كان الكركي يدرك حيثيات الأزمة برؤية المثقف الذي اختزن في ذاكرته زمن الماضي بكل ما فيه من تجارب ومراحل لأمة عانت صراعات داخلية وخارجية، يقول: تٌعرف أن الصراع كان مُرّاً، وأن قوى دولية وإقليمية كانت تراقب، وتسرب، وتسأل، ففي الأزمة شيء من التاريخ، وشيء كثير من السياسة، وأشياء أخرى لابد أن تزعج الكثيرين ما دامت حول الوحدة، والديمقراطية، وترسيخ كيان يمني قوي عزيز" [2].

يرى الكركي أن المساعي الأردنية آنذاك قد عنونت تحت باب التاريخ والأخوة ويستذكر لذلك تجمع القيادات اليمنية في عمان لتوقيع وثيقة الاتفاق بينهم وكان ذلك في يوم 20/ 2/ 1994 [3]، ويردف بعد هذه المرحلة وما تبعها من إخلال بتلك الوثيقة التي وقعت في عمان أن الأمر لم يؤثر في المشاعر الأردنية نحو أشقائهم اليمنيين بل قدموا كل مساعدة حينها، آملين أن تتحقق الوحدة بين أهل ذلك البلد الطيب.

6.2 الاقتراب الأخير:

إذا كان خطاب الكركي في الثقافة والسلطة يتجه نحو قضايا المجتمع والأمة العربية حالماً بالحرية والديمقراطية بهذا الشكل، فهل سيختلف عنه في اقترابه من السلطة أكثر فأكثر؟ أعني الخطاب المتعلق بالملك والمتمثل بقربه من جلالة الملك الراحل الحسين بن طلال رحمه الله، هل ستكون القريحة لموضوع الثقافة والسلطة، متوازنة؟**!** أم أن لها خطوطاً حمراء سيتوقف الحدث عندها؟**!**

---

1. الكركي، سنوات الصبر، ص 151.
2. المصدر نفسه ، ص 153.
3. ينظر، المصدر نفسه ، ص 149- 151.

إن المطلع على خطاب الكركي فيما سبق من موضوعات تهم موضوعي الثقافة والسلطة والعلاقة بينهما، سيجد أن حدة الموضوع ستكون أخف فيما يخص العلاقة بالملك، وفي رأيي ستكون نقاط الحذف موجودة وإن لم تكتب،وستكون هنالك علامات ظاهرة ومخفية، منطوق به ومسكوت عنه في هذا الصدد من لعلاقة الجدلية بين المثقف والسلطة، بل إن الخطاب سيكون في خضّم تجربة جديدة غير ما سبق من احتكاك بالسلطة والتي غالباً ما تمثلت لدى الكركي بالحكومات الوطنية، التجربة ستكون مع الملك بكل ما تعنيه من محاذير ومخاوف من ...، سنجد أن ما يتعلمه المرء فيها يضاهي أحياناً كثيرة ما تعلمه في سنوات، يقول الكركي عن نفسه في تلك التجربة : " ها أنت في الديوان الملكي الهاشمي والزمان ربيع سنة 1992 وقد علمتك الشهور الأربعة الأخيرة أكثر ما علمتك سنوات من عملك الآخر في الوزارة، وسيكون عليك أن تصغي إلى صوت الملك العميق المهيب، وهو يأمرك أن تتقدم إلى موقع جديد، أن تكون رئيساً للديوان الملكي الهاشمي بعد شهور أربعة من تعيينك مستشاراً له، أتظن نفسك قادراً على الإحاطة بهذا الموقع بكل ما يمثله من كبرياء وتاريخ**!**" [1].

كيف سيكون المثقف في هذا الاقتراب الكثيف، الذي يستطيع الداخل فيه أن يكشف خبايا المُلك وأسراره المغلقة عن العامة أو حتى عن الطبقات العليا من المثلث الهرمي لأي مجتمع، كان ذاك الشعور لدى الكركي فيحدث نفسه " ها أنت تقترب منه لتعرف سرّه !... ستحاول أن تقترب وتتذكر ما استطعت إلى ذلك سبيلا"[2]، لكن هل سيكتب كل شيء بعد هذا الاقتراب**؟!**

أظن الإجابة تطرق بابها عند الكركي نفسه، وفي كتاباته التي غيّب فيها الشيء الكثير على ما أظن في هذا الجانب من سيرة حياته الثقافية والسياسية، وبالطبع فليس كل شيء يُقال، فهناك خطوط حمراء يجب أن يتوقف عندها المرء، وإلاّ ترك الأمر على عواهنه لأي شخص، فكما أن للمثقف حقوقاً على السلطة وحرية تعطي فللملك هيبته وحقوقه، وبعيداً عن الخوض في هذا المدخل الشائك من

---

1. الكركي، سنوات الصبر، ص 97.

2. المصدر نفسه، ص 97.

الموضوع، ولعلّ هذا الا قتراب كما يقول الكركي كان مثيراً في البداية ففيه خبرة جديدة للمثقف حين يدخل مناخ الملك، وبالأخص الأسئلة الراهنة آنذاك منها" أين تقف الدولة من الفكر القومي؟ وكيف ترى القضية الفلسطينية؟ وما الموقف من العراق؟ وكيف يؤخذ القرار؟"[1]

إنّ فلسفة المثقف ستخ تلف نوعاً ما في هذه المرحلة، وستكون الخطوة بألف، والكلمة بكتاب، وسيكون التاريخ هو الشاهد على الخسارة أو الربح فيها، ومدار ذلك كله هو المثقف نفسه، نلحظ ذلك في قول الكركي" ها أنت تدخل في باب التذكر، وكأنك ماغيّرتك السياسة ورؤية الملك النافذة... ولكن بعض الذي تكتب أنت أحد شهوده وقد رافقت منذ أوائل هذا العام "1992" تجربة في الملك والحكمة لم يُتح للكثيرين في هذا العالم أن يكونوا قريبين من توهجها ..."[2] فهل كان توهجها للمثقف كفراشة تقترب من النور بغية النور والدفء، وفي طرفه الخفي احتراقها؟! سيقع المثقف حسب قول الكركي " في مأزق ما بين النظرية وبين التطبيق، ما بين الحلم وما بين الواقع، وغالباً ما يخرج المثقف مهمشاً من هذه التجربة"![3]

وبالانتقال إلى التجربة الكركية في حدّها الأعلى المتعلق بشخص جلالة الملك الراحل الحسين بن طلال رحمه الله، نجد أن حباً عميقاً ينبع منها لذاك الملك الإنسان، فإن كان في الرؤية وضوح عن جلالته في فترة المواطنة العادية، فإن الوضوح سيكون أكثر عندما يكون الشخص مستشاراً له ورئيساً لديوانه الملكي فيما بعد، وقد تعرّف الكركي على مكابدة اتّخاذ القرار من خلال قربه من جلالته رحمه الله، فها هو يقول : " ستطبق الأيام تعباً وفرحاً، وها أنت تجلس إلى مكتبك كل صباح تصرف أمور العمل ما استطعت كأنك صفحة من كتاب تُخَطّ، وأنت مواطن تشغله اللحظة التاريخية الصعبة، وقد أتاح لك الزمان فرصة أن ترى كيف يتجاوز جمرها وعذابها القادةُ من أصحاب الرؤى السياسية الكبيرة، ومن يستشرفون الأمس

1. ينظر، كليب، خالد الكركي المثقف الوزير.
2. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 103.
3. القيسي، حمى الكتابة، ص34.

والغد..."[1] وفيما يتعلق بالرؤى فإن بعضها قد تعانق بين الملك والمثقف، وأعني حلم الولايات العربية المتحدة "، ففي خطاب قومي لجلالته دعا إلى مثل تلك الوحدة، وحذر من ويلات القطيعة والتنازع، وهذا الأمر استثار الكركي ليقول لجلالة الملك الحسين:" سيدي، لو أنني كنت وراء تلك المنصة لناديت بصوت طرفة بن العبد:

وظلم ذوي القُربى أشدُّ مضاضةً على النفس من وقع الحُسام المهنّدِ"[2]

إن إشارة كهذه من الكركي، لتوحي إلى النفس مدى الظلم الذي وقع على الأردن وما زال من أشقاء عرب ،وفي رأيي أن الأمر يحتاج إلى سياسة خارجية صارمة مع هؤلاء المغرضين، وللأسف فإن بعض أصحاب السلطة من المثقفين هم من يردد تلك المقولات المسيئة للوطن، وأذهب إلى أن الاعتراف بالوطنية وحب الوطن ليس بالشيء المخرج عن الملّة، فالدفاع عنه والنهوض بأركانه، من الواجبات التي شرعها الإسلام، وإن كان هناك مغرضون، فهناك نورٌ من أبناء الوطن الذين دخلوا السلطة وعملوا فيها من أجل وطنهم، ودخولهم للسلطة ليس معيباً أو منقصاً إن تمسك المرءُ بما يراه صحيح، وأنا مع الكركي في مقولته"نحن كلّنا للوطن.. وفي لحظة ما تصبح الأمور جميلة جداً فيقدم المثقف رؤيته ويأخذ السياسي بهذه الرؤية"[3]

كان الكركي يرى في جلالة الراحل الحسين الإنسان والملك، الحكمة واتخاذ القرار، وتكاد في كثير من الأحيان أن تزال الحواجز بين المثقف والسلطة في تلك العلاقة بين الملك والكركي، ومشاعر الحب والحزن لدى الكركي عندما مَرِضَ جلالته وبعد وفاته خير شاهد على ذلك، ومن يريد دليلا على ذلك فليقرأ مقالته المعنونة بـ "المعلم" ففيها من الشكوى والحزن ما تفيض به الأقلام وتتندى له العيون، يقول: " أيها السيد المعلم،

أيّها العزيز الحاضر والقريب،

---

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 98.
2. المصدر نفسه، ص 99- 100.
3. القيسي، حمى الكتابة، ص 34.

ها نحن عند نبع عمان منذ أن أطلّ النهار؛ وها نحن نقرأ دفاتر الصّبر التي كتبت على الغيم والرّيح والصبّ ح فإذا ساحة الروح تتّسع؛ وإذا بنا نرى الزمان أشدّ بهاء ووضوحاً...

ها نحن أهلك، نسألك الرؤية؛ نأتي إلى بابك كما عودتنا صادقين وفقراء يحملون كتبهم وبنادقهم، ويتشكلون كما كنت تريدهم: رجالاً "كأن الموت في فمها شهدُ..."[1]

إن من يقرأ تلك العبارات ليتذكر الخنساء في رثاء أخيها صخر، بل تأتي صور الرثاء مضمخة حاضرةً برؤيا لفقد والحب، ففيها شكوى الفقد والزمان والماضي العابق بالأمجاد، فيها الحكمة الأصيلة وغيرها من المشاعر التي يلوذ بها الكركي في استذكاره روح جلالته رحمه الله.

إن مرحلة السلطة في هذه الفترة ستترك علامات بارزة في نفس الكركي وسيكون لها أبعاد كثيرة سواءً على المستوى الأكاديمي أم على المستوى الاجتماعي، ولعلّ المثقف في روحه سيصاب ببعض الشروخ، وبالأخص بعد الخروج من دائرة السلطة والعودة إلى النقطة الأولى في حياة الكركي، وهي الجامعة والتدريس، يقول الكركي في نهاية تلك المرحلة : "... وانتهت رحلة صدر في آخر نهار منها المجلد الأول من وثائق الديوان الملكي وقلت لنفسي.. لقد عدت 7/ 12/ 1989 بعد أن أقسمت اليمين وزيراً لأول مرة، وكان في خاطري هاجسان : أن ألقى سليمان وأن أهاتف أبي، وها أنا أعود وقد غادرت موقعي إلى غيره ... إلى أن يقول - ثم أفتح دفاتر الوطن، أكتب، وأ قرأ، موجهاً روحي شطر الجامعة، وباحثاً عن وجه المؤابية الحبيب البعيد"[2].

---

1. الكركي، من دفاتر الوطن ، ص 167- 177، لا شك أن تلك العلاقة الحميمة بين الكركي وجلالة الملك الحسين تنم عن توافق في الرؤى، ونستذكر هنا تلك العلاقة التي قامت ما بين جلالة الملك عبدالله الأول والأديب عباس محمود العقاد، للمزيد، ينظر، محمود، فايز، في الثقافة والسلطة بين الملك عبدالله بن الحسين والأديب عباس محمد ود العقاد، أفكار، ع 142، نيسان، ص181- 183.

2. الكركي، خالد، سنوات الصبر والرضا، ص 106.

إننا نلحظ من كلام الكركي النهاية والبداية معاً لرحلة المثقــف فـــي ســـلك السلطة، خسارة وربح، تمزق وجراح، سيداويها الكركي فيما بعد، كعملية تأهيل كما يعبّر عن ذلك في كتابه الأول بعد الخروج من السلطة وهو" حماسة الشهداء".

الفصل الثالث

اللغة بين الرؤية الثقافية والتكتيك السياسي

تعد اللغة" الوعاء الفكري للماضي والحاضر والمستقبل وأداة تفكير الإنسان"[1]، وتعبيره الذي يتواصل به مع غيره من المخلوقات، فهي من ناحية المفهوم أمر مختلف فيه، سواءً حسب الزمان أم المكان، فبعضهم يرى أنّها:" نظام من الإشارات التي تعبر عن الأفكار، جوهره الوحيد : الربط بين المعاني والصور الصوتية، وكلا طرفي الإشارة سايكولوجي "[2]، وفي تراثنا العربي القديم إشارة إلى ذلك، فابن جني يقول في هذا الموضوع :" يرى بعض اللغويين أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدوي الريح وحنين الرعد وخرير الماء ... ونحو ذلك. ثم وُلّدت اللغات عن ذلك فيما بعد"[3]

وبعيداً عن الدخول في أصل اللغة من حيث التاريخ والنشأة، ندخل إلى اللغة باعتبارها وسيلة أساسية للتواصل الإنساني، وطريقة للتعبير عن الأشياء ومدلولاتها، مصداقاً لقوله تعالى: " ... وعلم آدم الأسماء كلها"[4]، ومنذ القدم شكلت اللغة هاجساً لدى دارسيها لغويين وغير لغويين " باختلاف أجناسهم، فاختلفت مناهج دراستهم لها، ومن دراساتهم تطرقهم إلى مظاهر التغيير فيها، فمنهم من عدّه" وما يزال يعده " ضرباً من التجاوز والخروج عن " اللغة المشتركة" وعن قواعدها الثابتة المقررة لها،

---

1. وعلي خذري، اللغة وشخصية الأمة، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، الجزائر، ع2، 1994، ص84.

2والإشارات معنلها سيكولوجية، في جوهرها ليست تجريدية ... والارتباطات تحمل الطابع ملعي وموافقة المجموعة التي من مجموعها تتألف اللغة ... ثم إن الإشارات اللغوية يمكن إدراكها بالحواس، حيث يمكن تحويلها إلى رموز كتابية تقليدية، للمزيد ينظر، دي سوسور، مردينان، علماللغة العام، ت . يوئيل يوسف عزيزمراجعة النص العربي : مالك يوسف المطلبي، سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار آفاق عربية، 3، ط1، 1985، ص 33.

3. ابن جني، الخصائص، دار الكتب المصرية، ط1، د ت، ص 46-47.

4. البقرة،الآية 31، سبقت الإشارة إلى هذه الدراسة في ف1 من الدراسة.

ولم يعد إليه إلا عند الحاجة القصوى للائتناس ببعض ظواهره عند تفسير قاعدة أو تأييد لرأي أو انتصا لموقف، ومنهم من حاول إخضاعه " للتصويب"... ولكن قوما من النابهين أخذوا هذا التغيّر على أنّه مثل من التنوعات الكلامية التي لا مفرّ من وقوعها، باختلاف الزمان والمكان، و فقا لحاجات المتكلمين وظروفهم المتنوعة المتجددة زماناً ومكاناً.."1

تثير لغة الكركي شغفاً في دار سها، لاسيما أنّ صاحبها جمع بين سلطتين دارت حولهما الدراسات في علاقة إحداهما بالأخرى، وفي علاقة كلتيهما بمن يخضع لا ختبارهما، هاتان السلطتان كما مرّ سابقاً في درية البحث هما : الثقافة والسلطة، فكيف ستكون تلك اللغة بينهما؟ وكيف سيكون صاحب اللغة في لغتهما؟!

وقد ارتأيت في صدد دراسة اللغة عند الكركي، التطرق إليها من خلال مستويات ثلاث، هي ما سبق دراسته في مجالي الثقافة والسلطة فيما مضى من صفحات، وهذه المستويات هي:

المستوى الأول:

نظري تمثّل بعدد من الحوارات والكتابات الصحفية" المقالة"

المستوى الثاني:

عملي تمثّل بالتجربة الشخصية للكركي للعمل في السلطة بما فيها من تقاطعات السياسية والثقافة.

المستوى الثالث:

أكاديمي تمثّل بتأليف عدد من الكتب.

مّاأ الدافع لذاك الاستقراء للغة عند الكركي، فيعود لعدد من الأسئلة شغلت فكري لدى قراءة كتاباته وجهوده الأدبية، ذاك أنّ الأمر متعلق بسؤال أساس مرجعه طبيعة العلاقة بين المثقف ولغته من جهة وبين طبيعة المرحلة والواقع من جهة أخرى، فكما هو معلوم عن هيكلية تجربة الكركي أنّها اختلطت بين مستويين أساسيين سواء على المستوى النظري أم المستوى العملي وهما مفاعيل الثقافة وشروطها، ومفاعيل السياسة وخباياها، وبالطبع فإن المحصلة أن تتأثر لغة الكركي

---

1. بشر، خاطرات مؤتلفات، ص 52.

"بنوعية التجربة التي يعبر عنها"[1] -وهو ما أشار إليه عزالدين إسماعيل في سياق مختلف لا يخصّ الكركي - فهل سيكون لصالح الثقافي في اللغة أم السياسي فيها؟ وما مدى التأثير الذي ستتركه نوعية المرحلة في اللغة؟ وغيرها من الأسئلة التي قد تثيرها لغة الكركي خلال مراحل حياتها السابقة.

اتّسمت كتابات الكركي الثقافية والأدبية بالوضوح، وسهولة المأتى، فهي في متناول المتلقي ولو على محدودية الثقافة لدى البعض، فاللغة التي تعبر من خلالها سهلة وذات عبارات واضحة تعبر في أغلبها عن حركة الواقع، وتجربة تمثلت في معايشة ذاك الوقع منذ الطفولة، فعلقت تلك اللغة في الذاكرة تأخذ منها نبض أبعاد ثلاثةرئيسية هي:الإنسان، والزمان، والمكان، وما أودّ الوصول إليه، والتعبير عنه، أن لغة الكركي هي الواقع بصورة أدبية رائقة، فكأني بالكركي عالم كيمياء أو أحياء يزاوج بين عنصرين: عنصر الواقع المولّد للغة، وعنصر الثقافة المتمثلة بالمثقف نفسه " وهو هنا الكركي".

تحدثّ عدد من الباحثين عن لغة الكركي، وكانت دراستهم لها ضمن " فن المقالة في الأردن،"فنبيل حداد يقول فيها :إنّها لغة لا تكتفي بملامسة الحدث بطريقة تقريرية غايتها التواصل فحسب، بل لغة تصويرية غايتها فنية في المقام الأول"[2].

وقد تحدث هو وغيره من الباحثين عن طبيعة الأسلوب الذي ينتهجه الكركي في صياغة لغته، إذنوزع بين نوعين من الجمل الإخبارية والإنشائية [3]، ومن خلال

---

1. إسماعيل،عز الدين، الشعر العربي المعاصر في اليمن، الرؤية والفن، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1972، ص 241.

2جداد، نبيل، في المقالة الأدبية :الدكتور خالد الكركي نموذجاً، ضمن "فن المقالة في الأردن"، الملتقى الثقافي حول فن المقالة في الأردن، تحرير شكري الماضي، وهند أبو الشعر، جامعة آل البيت، 2000، ص 14.

3. تناول هؤلاء الباحثون لغة الكركي في سياق الحديث عن فن المقالة في الأردن، فاتخذ بعضهم الكركي نموذجا يدرسونه، للمزيد ينظر، أخو أرشيدة، عمر، فن المقالة في كتابات الدكتور خالد الكركي، مطبوع في: مراشدة، منازل النص، وينظر، ص105، يوسف، محمد: البناء الفني للمقالة، مطبوع في: الملتقى الثقافي حول فن المقالة في الأردن، ص54- 55.

قراءة مؤلفات الكركي غير ما كان منها متخصصاً بفن المقالة، نجد أن النوعين السابقين من الجمل متوافر في مادة تلك المؤلفات.

تمثل اللغة عاملاً قوياً في جمالية التكوين الثقافي في فكر الكركي، بل تعدُّ سرّ ذاك النجاح في بلوغ مرحلة التفاعل مع المتلقي، فمن خلال سهولة الألفاظ، وملكة الأسلوب اللّغوي في الصياغة والتشكيل، يتم تحميل الدلالات والإيحاءات، ما يريده الكركي من رسائل ورؤى، وإن كانت الرؤى خاصة بالمادة الشعرية، إلاّ أنّها كان لها دور في ملكة الكركي اللغوية الخاصة بالنتاج النثري، وهو المصبوغ في كثير من الأحيان بالقوالب الشعرية النثرية، وهذا ما يفسّر تلك القدرة الخلاقة على الصياغة والتحكم بآليات الكتابة.

قلنا في ما سبق أنّ دراسة اللغة ستكون هنا من خلال المراحل الأساسية في حياة الكركي، وإن كنت أرى أن الدائرة التي تنتضمها تكاد تكون متكاملة، وأعني بذلك البدء والنهاية، وكما يقول ادوارد سعيد فإنّ "تركيب الجملة المفسرة لمعناها والقائلة بأنّ أحدنا يبدأ عند البداية، معتمد على قابلية كل من العقل واللغة على أن يعكسا نفسيهما، ويتحركا من الحاضر إلى الماضي ثم إلى الحاضر ثانية، من وضع معقد إلى بساطة سالفة ثم إلى التعقيد من جديد، من نقطة إلى أخرى كأنّهما يتحركان داخل دائرة"[1]، وبالطبع فإن صاحبهما هو مدار تلك العملية بينهما.

إنّما يميز لغة الكركي هو المنحنى الأسلوبي لها، وأعني به الانتقال من الاتجاه الخارجي/الواقعي إلى الاتجاه الداخلي الرومانتيكي النفسي، ولا أقول إنّه خص اتجاهاً معيناً في فترة معينة، بل كانت المراوحة بينهما شيئاً موجوداً، مع تغليب الحضور للواقعي في أغلب الفترات، وسيتضح ذلك من خلال تمثلات النص عند الكركي.

تعتبر كتابات الكركي المقالية في جريدة الرأي الأردنية، مثالاً على مزاوجة اللغة بين الواقعي والرمانتيكي، فمن يطّلع على تلك المقالات يجد أنّها تمثل فترة الثمانينات من القرن المنصرم، فتحاكي وتصور وتجسد الواقع بكل ملامحها، والواقع

---

1. سعيد، إدوارد، مقالات وحوارات، تقديم وتحرير: محمد شاهين، ص المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص 66.

هو الجانب الأكبر لتمثّلات الكركي في تلك الفترة، ومن المعلوم أن المقال يهدف في كثيرمن الأحيان المعنى الإخباري، لا سيما إذا كان مكان الصدور هو مؤسسة صحفية، تعنى بنقل الأخبار وتجليتها، إلاّ أن الكركي حاول تخطي الهدف الأخباري في لغة مقالته إلى معنى آخر للغة، يقول نبيل حداد فيه" إن كاتب المقالة الأدبية هو "مؤلفطمّوح يسعى إلى أن يستولي على وجد ان متلقيه بحيث يحتل نَصّهُ أقطار الوجدان لأطول مدة ممكنة وهكذا فإن الكركي لا يمارس .. دور الإخباري بل إنه يسبغ عليها إشعاعاً فنياً وإنسانياً تتلاشى إزاءه كل عناصر الجدارة الإخبارية من " وقتية" و"محلية" و"طرافة" و" صراع" وغير ذلك"[1]

فالإخبارية في اللغة لم تكن هي المطلب الأول، بقدر ما كانت تجسد لغة المثقف الذي يربطها بالواقع، فيتشكل من خلال ذاك الترابط بين اللفظ والمدلول وبين الصورة والكلمة وبين اللغة والتاريخ، وللإيضاح نورد نصاً يمثل تلك اللغة، يقول الكركي في مقالة له بعنوان" ما لم تقله اللافتات":

كان الذي قيل ونحن نصعد نحو ذروة الثامن من تشرين الثاني يقع في دائرة التجربة التي يريد الوطن أن يخرج منها وقد منحه وعي الناس ثمانين مواطناً يتقدمون باسمه وعلى صورة وعيه إلى مجلسه الجديد، لذلك نجعل الرهان مرة ثانية في يد الشعب الذي ظل منذ أن ذرت شمس هذا القرن، يقرأ ويز رع ويقاتل حتى استوت له بين أقاليم الأمة صورة حضارية ظلت تستمد ألوانها من وجوه الشهداء وبهاء العروبة، والالتزام الكامل بالوعي في مداه الثقافي الإنساني قبل أن تنتشر هذه اللافتات في شوارع مدنه بزمان"[2]

لا ريب أن موضوع المقالة الظاهر الانتخابات النيابية، وما ن تج عنها من وصول ممثلي الشعب إلى مجلس الأمة، لكن الكركي لم يقصد إلى ذلك قصداً، بل أراد تحميل اللغة وظيفة الكشف والإضافة لم ا بعد الانتخابات؛ السياسات والرؤى لأولئك المنتخبين، مقابلة ما بين تنظير اللا فتات الانتخابية وما بين الصدق في

1. حداد، في المقالة الأدبية، ص64.
2. الكركي، أوراق عربية، ص 82.

التطبيق، لذلك نراه يختم مقالته بقوله: " ليتقدم الناس إخوة متنافسين وليتذكروا من خرجوا من السباق احتراماً للقانون وصوتهم العميق ما يزال بهي الحضور.
تقضي الكرامة أن نمد جسومنا جسراً فقل لرفاقنا أن يعبروا"[1].

وفي نفس المعنى يقول في مقالة أخرى بعنوان" أما بعد":

أمّا وقد نهض الوطن واستعاد مناخه الديمقراطي ليدخل مرحلة جديدة من الإصلاح والتغيير، واسترد صورته الطيبة الحرة حين قال الشعب الأردني رأيه في علامات المرحلة القادمة خلال سبعة شهور حافلة بالحوار فإن باب التحدي قد صار مشرعاً لفرسان المرحلة، أعني كل الذي يتشبثون بالتجديد الذي لا يكون عفو الخاطر، ولا منبعثاً من ذاتية مغلقة أو اقتباس هجين، و أعني الذي يدركون نبض الإيقاع الجديد لأسئلة الحرية والعدالة والتقدم..." [2]

كانت لغة الكركي تخاطب الواقع بكل ما فيه من تضاربات، وكأنها تعزف إيقاعاتها على أحداثه وتطوراته، فكان الفكر بها واضحاً سلساً لمتلقيه، وإن كانت سهولة اللفظ وقرب معناه كما قلنا مواتية لفئات مختلفة من المتلقين، إلاّ أن اللغة مشبعة بعدد من الدلالات والمعاني التي ترسل كإشارات في نص الكركي الذي يحاكي اللغة بالواقع المعاين.

أخضع الكركي لغته لمتطلبات المجتمع والأمة، فكان له معجمه الخاص ولغته الخاصة التي فتنتها الحرية، فراحت تبحث عنها في قضايا الواقع وهمومه، والأمثلة كثيرة على ذلك منها أيضاً غير ما سبق، قوله في مقالة بعنوان"بين يدي جعفر الطيار" :

" ها نحن بين يدي ضريحك في المزار، نشكو ونعتب ونغضب، نشكو لك الفرقة ونفاذ [خطأ مطبعي والصواب نفاد] الزيت في قناديل الوحدة، ونعتب على الأمة التي لا تسعى إلا متثاقلة، للنظر في أسس إعادة بعث حضارتها ودورها وذاكرتها، وعلى بعض أقاليمها التي غرقت في لجّة من كثرة المال و السؤال واختارت الانكفاء على قطريتها أو إقليميتها وتراجع الطلائع من أبنائها عن و اجب

1. الكركي، أوراق عربية، ص 83.
2. المصدر نفسه، ص 89.

ترسيخ قواعد كرامة الإنسان وحرياته، واستثارة أبعاد وعيه القومي الإنساني، وإدراك أن الوحدة والحرية والعدالة أهداف إستراتيجية وليست ميداناً لحوار مع الإقليميين وصغار الكتبة وأنصاف المتعلمين"[1].

والملاحظ على لغة الكركي في هذه الفترة، أنّها كانت جديّة في معطاها الدلالي، كما أنّها تجسّد أحداث المرحلة والناس، فجاءت ملغية لإلغاز الدلالة اللغوية، التي قد يلجأ إليها للهروب من الواقع، إذّ ها لغة الرّصد الواقعي، كانت في مهمة أوكلها إليها الكركي، وما شاهد ذلك إلاّ قوله عن تلك المعاينة "... وتقول المرحلة كلّها في مقالاتك" أوراق عربية""[2]، إنّ الأمثلة كثيرة، وقد يطول بنا المقام في إعطائها حق التحليل والدراسة، لكنني أود الإشارة إلى بعض مواضيعها، منها:

أولاً: مقالاته عن الوطن، كالحديث عن الجامعة الأردنية، والديمقراطية، والكرك، والمثقفين، والشهداء، وأسئلة المرحلة ممثلة بدفاتر الوطن.

ثانياً: المقالات القومية وقد احتلت القضية الفلسطينية المساحة الأكبر فيها، كما كان للحلم بالدولة العربية الموحدة موضعه في مساحة لغة الكركي الحرّة.

ثالثاً: المقالات الثقافية، وهي تشمل البعد الثقافي في الأردن خصوصاً وفي الوطن العربي عموما.

وبالانتقال إلى مرحلة أخرى نجد أنّ اللغة تتصاعد عند الكركي بالدخول في مرحلة العمل الحكومي، فتكون الألفاظ في بعض الأحيان ذات طابع كلاسيكي، يعتمد العقل والتسلسل المنطقي، مع بقاء حضور الواقعية في كثير من موضوعات كتاباته، وعلى وجه التحديد ما تعلّق بتقاطعات الثقافي والسياسي في حياة الكركي، فاللغة تكاد تكون ذات طابع رسمي، تحاور نقاطاً معينةً لا تخرج عنها إلاّ بحدود ما يتطلبه الموقف، ولعلّ إيجاد تلك اللغة يكون في أغلب الأحيان، في خطاباته ومحاضراته التي تعقد في المحافل الرسمية، ومن الأمثلة على ذلك، كلمته التي ألقاها في حفل توزيع جوائز الدولة بتاريخ 25/ 11/ 1990، يقول الكركي مخاطباً المغفور له بإذن الله تعالى الملك الحسين رحمه الله:

---

1. الكركي، أوراق عربية ، ص 43، 44.
2. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 73.

"ها نحن في مجلسك هذا المساء، نعمل من أجل كبرياء الثقافة التي أَر سلَنا الوطن إلى المدار س والمعاهن أجل الوصول إليها، وقــد ر آهــا مثقفــو الأردن عربيةً، إسلاميةً، حرةً، إنسانيةً، فما انحنت لهم قصيدة، ولا هان لهــم موقــف، ولا غامت لأبصارهم وبصائرهم رؤية ...منذ اختاروا ذات مساء في مجلــس الراحــل الكبير عبدالله بن الحسين أن المثقف نجم في سماء الأمة، ورايةٌ من رايا تها، وهــو الذي علمهم هذا يوم ألقى إلى موقد جمرهم بلظى إبداعه، وجلس بينهم يقلّب وجــوه الإبداع ناقداً وشاعراً وخطيباً، وكان أبناء الأمــة والــوطن رواد ندوتــه الثقافيــة، ومؤسسي إطار الأردن الثقافي العربي معه..."[1]

يعبق نص الكركي بروح الثقافة المشبعة بتطلعات الماضي والحاضر، إلاّ أن اللغة فيها تكاد تتشخص لي بزي رجل رسمي يعمل في سلك الدولة، فتنتظم حركاته بمواقف العمل الرسمي، قد يكون ذاك التشخيص الذي ارتأيت قد رسم لغة الكركــي بعيدان ظاهر النص، فاستكناه شخصـ ية الكركي وربطها باللغة الخارجة من فكره وقلبه من جهة، وبعقله من جهة أخرى، تجعلني استخلص فيها وليس منها لغة ما هو مطلوب، وليس ما يجب أن يكون، فالناظر فيها يجد فيها بعض التقييد وهــو تقييــد رسمي محددٌ بالموقف، أو الحال التي يحدد فيها الخطاب، فالعبارات موجهــة نحــو رسالة محددة وفق معطيات سابقة، لكن رغم ذلك لا تعدم وجــود تمــردات للغــ ة بالإيحاء أو للعبارة الصريحة، من ذلك قوله : "يا صاحب الجلالة ، هؤلاء هم أبنــاء الأردن، وهذه هي كتاباتهم للأمة وللوطن، من كان منهم فـ ي فتوة الصّبا، ومن كــان في هدوء الكهولة، وقد ظل إبداعهم واثقاً مثل ضربة سيف عربي في مؤتة، صــلباً مثل موقفك في طليعة جيشك صباح معـ ركة الكرامة، عميقاً مثل حنين الأمــة إلــى زمن فيصل بن الحسين في دمشق، نقياً مثل ليلة كَرَمٍ أردنية..."[2]

يلجأ الكركي إلى التشبيه والتصوير؛ للتخفيف مــن رســمية اللغــة، وهــذا الاستخدام الذكي يشبع نزوعه لشعاره في "سلطة الثقافة" ، فلا يقتل تلك اللغة برسمية العمل أوالموقف المعطى، بل يجعل اللغة تشكل الموقف وفق ما تريد هــي لا مــا

1. الكركي، من دفاتر الوطن، ص 126.

2. المصدر نفسه، ص 128.

يريد هو، ومصداقاً لذلك قوله: "... وإنّي لأعجب كيف يخطر ببال أحدانا أحياناً أن يبدأ حديثاً في مجال ما بإعلان رسم سياسة له قبل أن يكشف رؤيته لوطنه : الأرض" الجذر"، والتاريخ _ "الإستراتيجية" والثقافة" الرؤية"، والإنسان " الوعي والعمل والكبرياء" ، والمستقبل.

وإذا تحقق وضوح الرؤية وأضاءت وجدان الوطن، وحملتها اللغة تعبيراً صادقاً وجميلاً فإنه لا بد لها أن تبحث عن ثوابت تتحقق من خلالها على مستوى العقل والفكر.."[1]

مما سبق نجد أنّ اللغة كانت في مسارها الواقعي عند الكركي، وذلك بغية التعبير عن المو اقف، والحوادث التي يمرُّ بها المثقف، وتمرُّ بها أمته في أفق التحولات التاريخية، فجاءت لسان حال الأمة، ناقلة للرسالة بكل جدّية و اقتدار، وما هي إلاّ مثقف في شكل اللغة.

ينحى الكركي فيما بعد، وعلى وجه التحديد في بدايات الـ قرن الحالي، منحى رومانسياً، مما صبغ شعره بمساحة أوسع من الحرية التي ينشدها بكل معانيها، بل فتح له آفاقاً جديدة يحلق فيها، ليعبر عن وجدانه وخطراتهالنفسية، على أ نه لا يفوتنا القول إنّ هذا الاتجاه كان حاضراً فيما مضى ولكنه لم يكن بهذا الوضع الذي كان عليه الآ على شكل شعر ، بل كانت لغة شعرية تغزو كتاباته ومقالته الثقافية والأدبية، وقد سبقت الإشارة لبعضها فيما مضى.

برزتالنزعة الوجدانية، والا لتفات إلى العواطف والمشاعر الإنسانية، لدى الكركي بعد تخفطويل للشعر تحت ظلال النثر، ويـ عدُّ"مقام الياسمين " أول ديوانٍ شعري للكركي، بعد تقاطعات طويلة بين الثقافة والسياسة، فالديوان يعلن عن هوية الشاعر الملثم، فيكشف لنا عاطفة مشبو بة امتزج فيها الحب بالإنسان والوطن، والمطلع على عنوانات قصائده يجد ذلك حاضراً بين ثنايا سطورها، ولمزيد من

---

1. الكركي، من دفاتر الوطن ، ص 137، والنص من محاضرة ألقيت في كلية القيادة والأركان الأردنية بتاريخ 1/ 1991/9،وهي بعنوان " سياسة الأردن الإعلامية، رؤية لمرحلة ما بعد الميثاق".

استيضاح مسار اللغةأسلوبها في هذه الفترة سنتطرق لبعض الأمثلة من الديوان السابق، وديوان آخر معنون ب" رجع الصهيل".

يقول الكركي في قصيدة له بعنوان" حزينُ لأني بدأتْ":

حزينٌ لأني بدأتُ
فهذا الزمان سوادٌ
وأحلى الليالي مضتْ
حزين لأن الذي أشعل النارَ في الزرعِ والليلِ
قلبي
وأنّ التي أورق الحبُ بين يديها
تضيء أصابُعها الآن
روحي ودربيْ
وها أنتِ، أقرأُ في صمتِ عينيكِ
أيام كانت مؤابُ تغنّي
وأيامَ كنّا صغاراً
ندوّن أحلامنا في كتاب التّمني
وأيام كان الرعاةُ يموجون فوق جرودِ مؤابْ
كنت لا أعرفُ الحرفَ بعدُ
وكلُّ حقولِ الجنوبِ يبابْ.[1]

نلحظ أنّالكركي قد سار على منوال شعراء الاتجاه الرومانسي، فلوعة الحب موجودة تحسها في أركان القصيدة، كما أنّ شعور الحزن يدفعه إلى إظهار اللوعة والتحسّر على لحظات الماضي الجميل، وهي لحظات الطفولة وذكرياتها البريئة المرهفة الثرة، ويستعين للوصول إلى ما يريد باستخدام الألفاظ ذات الدلالة الموحية بالمعاني الكثيرة، التي تثير إيقاعاً موسيقياً يكاد يندغم مع من يقرأ تلك الأبيات، وهناك أمر آخر يتعلق بتجاذبات الكركي النفسية بين الماضي والحضر، وبين الثقافة والسلطة، بين ما كان وبين ما وصل إليه، يقول:

1. الكركي، مقام الياسمين، ص 29.

أناديكِ: ماذا تبقّى لنا غير هذا الرحيلِ العذابْ ؟
وما كان خلفَ المسافة
أو خبأته مؤابُ وراء حجابْ
هناك تقاسمات الأرضُ روحي
وضيّعني الحزنُ بين مساكنِ أهلي
الذين مضوا دون أي وداعْ...
سيّدةُ الحزن أميّ
وأغلى الرجال أبي
والحبيبُ أخي... وفضاءُ الجنوبِ البعيدْ
وعمري، وهذا الضياعْ
أنادي
أفيقي من الحزن
قد يطرقُ الحبُّ باب التمنّي
ويطردُ ما مسَّ أرواحنا من ألمْ
وقد يطرقُ الموتُ بابَ الحياةِ
ويمضي بنا في دروبِ العدمْ[1]

إن المقطع السابق يذكرنا، بشعوره عندما انتقل من بلدته ــ محنا أو العدنانية ــ ومدينته الكرك إلى عمان حيث يكمل تعليمه الجامعي هناك، وهو نفس الشعور الذي أتاه عندما انتقل من الثقافة إلى السلطة، ذاك هو يقول في سنوات صبره ورضاه، عن حلم الوالد بابن يبلغ ــ خالد ــ المرتبة الأولى بين قرناء طفولته، لكي تتسنى له الفرصة بالحصول على بعثة من الحكومة، لكن ــ الابن ــ كما يقول الكركي عن نفسه :" ..ولم تكن أنت حريصاً على هذا الطموح لأنه سينأى بك ذات يوم عن أ هلك الذين تحب، وعن صيف قريتك وشتائها، ورحلتك بينهما إلى جانب

1. الكركي، مقام الياسمين ، ص 30، 31.

أبيك، وحنينك الذي تكتشفه الآ ن إلى لحظة هدوء عند عتبة كرم، أو أعتاب بيدر، أو نغم في عرس في الصيف."[1]

لو عقدنا مقارنة بين تلك الفقرة، ومقطع الشعر السابق، لوجدنا تقاربا شديداً، بل لوجدنا الشعر عبارة عن إعادة صياغة للكلام المنثور، لكن بلغ ة وجدانية تنقل الصور حية لمتلقيها ، صورة تبعث الحزن والأسى الذي يلمس القلب بمجرد المرور بين سطوره، فأية لغة توجهها ياكركي في خريف العمر، وأي رحلة طافت بها لغتك حتى أعياها التعب، فالتجأت إلى حائط الشعر تشكو له ما تشكو من حوادث الزمان وتقلباته، إنه سفرك الطويل وذكريات الطفولة حتى تقول عن نفسك:

هو الحلمُ لا غيرَ
أنهضُ، أمشي بعيداً، وئيدَ الخطى
لأن الحبيبةَ نائمةٌ
وأنا غجريٌ يسافر في الأرض منذ زمان مؤابْ
يعاودني وجعٌ كان في خاطري
والزمان شحيحٌ وكل الدروبِ يبابْ [2]

يكشف الكركي صفحات من حياته بين الثقافة والسلطة، متمرداً على نوازع النفس التي تعبت من كثرة الترحال بينهما، فيضع حدّاً لذلك معل ناً أنّ السلطة قد أتعبته وأفقدته الشيء الكثير، يقول في قصيدة له بعنوان" يا لذكراك":

كأنّيَ ما كنت ذات صباح هنا
فهذي المكاتيب
من زمنٍ بانتظار السلام عليّ
ولي صورة لونها باهتٌ
والجدار غريبْ
ودالية لم تكن يوم غبت عن الدارِ
وامتدّ حزني منّي إليّ

1. الكركي، سنوات الصبر والرضا، ص 42.
2. الكركي، مقام الياسمين، ص 26.

كأنّي وراء تخوم الغيابِ
وسبع من السنوات العجافِ
تحطّم ذاك الزمانَ البهيّ
كأنّي أقرأ في الصحف الباكياتِ
بأنّيَ متُّ
وأهلي يمدّون قهوتهم للعزاءْ
قلتْ:
ألمّ الذي ظلّ منيّ
صوتي وأوراقَ عمري
وقعَ أصابع بلقيس فوق الزجاجْ
وجه سليمانْ وصوت المساء النديِّ
وأمشي إلى شجر كنتُ حمّلته حزن عزّة
حين أودعته الترب ذات شتاء بعيدْ؛
إلى كتب الشهداء
إلى الأرض وهي تنادي عليهم:
أفيقوا
فقد طلع الفجرُ
والصرحُ يصعد نحو السماءِ
فردّا النداء
سنصعدُ نحو العلى باسمين
أمشي إلى شجرٍ
كنت حمّلته صوت مجنون ليلى
إلى خمرة في كروم مؤابَ
وسيدةٍ أعطت الحزن للعاشقين
تعالوا:
فقد جُنّ هذا المؤابيُّ

كان يردّد في حشرجات الرحيل:
ألا أيها العاشقون
هلمّوا إليّ
أنا نجمكم
فادفنوني بأرض مؤابَ
وقولوا:
مضى نحو موتٍ يقينْ[1].

يحاكي الكركي في الأبيات السابقة، بل في القصيدة بأكملها، رحلـــة حياتـــه المقسمة بين طرفيّ تركيبتها : الثقافة والسلطة، ويلوذ باللغة إلى الذكريات كي يهرب من واقع مؤلم أبصره، بعد أن تكشفت له الحياة بـ ين البُعدين السابقين، فقد تغير كـــل شيء وأصبحت الصّور باهتةً، فأصبح حزنه يمتد منه ويعودُ إليــه، فيكــشف عـــن السبب؛ إنّه الغياب وهي السبع العجاف، وهي في رأيي المدة التي قضاها في السلطة أو العمل الحكومي، فيذكر حينها "ذاك الزمن البهي،"ولعلّه يشير إلى العمل الثقاف ي في رابطة الكتّاب، وهو الآن قد انقطع عن زمانه البهي، فكأنه في رأيه الموت، وهو موت الروح الثقافية التي علاها غبار السلطة وخباياها، فيحاول بعدها أن يشكل نفسه ويعيد اللغة إلى نبعها الأول، فيكتب بعد خروجه من السلطة عن الشهداء وذلك فـــي كتابه"حماسة الشهداء " ، لذلك يقول:"...وأنا حينما كتبت "حماسة الشهداء" بعد ســبع سنوات من العمل الحكومي بالذات كنت أحاول أن أعيد تأهيل نفسي أكاديمياً وروحياً على الرغم مما تحمل السياسة معها من إغراءات .. أو أن تجنح بك أحياناً إلى أبعــد نقيض لما أنت فيه كأن تتناقض مع الحرية مثلاً..!!"[2]

وأودُّ هنا الإشارة لجمالية اللغة، حين يتعالق النثريُّ منها بالــشعر، فـــالفكرة تصبح قصيدة والقصيدة تصبح كتاباً يحكي قصة، قصة الكركي بين رحلتي الثقافـــة والسلطة.

---

1. الكركي، رجع الصهيل، ص 77- 78.
2. القيسي، حمى الكتابة، ص 34.

لعلَّ الثيمة الأبرز في محاور الدراسة، وبالأخص أنموذجها الكركـــي، تلـــك الكتابات التي تكشف علاقة المثقف با لسلطة، أو الع مل السياسي، أو الحكومي منـــه، وما إلى ذلك من مصطلحات، نقاط الالتقاء ونقاط التباعد بينهما، محاكات الـــصراع ونتائجه، وما يهمنا في الأمر هو محاولة الكركي المواءمة بين علاقته بالثقافة مـــن جهة، والعلاقة بالسلطة من جهة أخرى وفي الفصول السابقة تم عرض الم وضوع بجهتيه السابقتين، لكنني هنا سأدمج الموضوع المضموني بـــآخر أسـلوبي ، يتعلـــق بتقديم الكركي لأزمة المثقف حين يتعلق الأمر بالسلطة.

تتسم بعض كتابات الكركي إن لم أقل معظمها بالبناء الدرامي الـــذي يرســـم هالة جمالية على الألفاظ والدلالات التي تتشكل فيها لغة الإيحاء ا لكركيّ، وقد انساق هذا الأسلوب في كتاباته النثرية والشعرية، وبما أن التشكيل في جوهره صراعٌ بين المثقف الملتزم بمبادئه، والسلطة التي تحاول تقزيم دوره، أو الحدّ منه علـــى أقـــل تقدير، فإن الدراما "تعني في بسا طة وإيجاز الصراع في أي شكل من أشـــكاله، وإذا كانت الدراما تعني الصراع، فإنها في الوقت نفسه تعني الحركة من موقـــف إلـــى موقف مقابل، من عاطفة أو شعور إلى عاطفة أو شعور مقابلين، من فكرة إلى وجه آخر للفكرة، فطبيعة بناء الحياة في مجملها قائمة على هذا الأساس الدرامي، والتفكير الدرامي هو ذلك اللون من التفكير الذي لا يسير ف ي اتجاه واحد، وإنّما يأخذ دائما في الاعتبار أن كل فكرة تقابلها فكرة و أنّ كـــل ظـــاهر يـــستخفي وراءه بـــاطن وأنّ التناقضات وإن كانت سلبية في ذاتها، فإن تبادل الحركة بينها يخلق الشيء الم وجب، ومن ثم كانت الحياة نفسها إيجاباً يستفيد من هذه الحركة المتبادلة بين المتناقضات"[1].

وهذا في رأيي ما لجأ الكركي إليه، فهو يحاول من خلال تجربته الشخـــصية بناء معالم تلك العلاقة بين المثقف والسلطة، تارة من خلال نصوصه النثرية التـــي تستحضر شخصياتها من الماضي والحاضر، وتارة من خلال الشعر.

وسأحاول إعطاء بعض الأمثلة النصية من أعمال الكركي الأ دبيـــة مثـــل " لا تصالح: حوارية مع قصيدة أمل دنقل" و"وطن ونجوم :سهرة مع عرار " وما إلـــى

1.إسماعيل، عز الدين ،الشعر العربي المعا اصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنويـــة، ط 2، دار العودة، بيروت، د ت، ص 279.

ذلك، فعلى سبيل المثال يبدأ الكركي حواريته الدرامية مع قصيدة" أمل دنقل" " لا تصالح" بمشهد الراوي على عادة العرب قديماً، وبالطبع فمشهد الحضور هنا هم جماعة من رموز الرّفض العربي قديماً وحديثاً، ومدار الحكاية هو " قصة الزير سالم ــ أبو ليلى المهلهل "[1] ثم ينشىء الكركي حواريته بين شعراء رموز الرّفض العربي، متنقلاً من شاعر إلى آخر، ووسيلته إلى ذلك " أمل دنقل"الذي يحاكي بقصيدته " لا تصالح"وصية كليب لأخيه الزير، فيورد من خلالها ما يريد من شخوص، وما يريد من أحداث، فكأن الحوارية مسرحية كاملة، أبطالهاهم مثقفو الشعر، وكذلك الأدب.

إن الكركي لا يتخطى سلطة النص فقط، بل يتخطى سلطة الحدث والمتلقي، فيحيلنا إلى متلقٍ آخر غيرنا، وكأننا في حكاية داخل حكاية، والرسالة بالطبع الرفض للواقع المأزوم المتكسر تحت أقنعة الصمت العربي، كل ذلك بصياغة درامية هاربة من سلطة الواقع إلى سلطة الكلمة الحرة التي يُؤذن لها بالرحيل مع نهاية الحوارية.

وليست سهرته مع عرار المعنونة بـ ""وطن ونجوم"" بغائبة عن دراما الثقافة والسلطة التي أخذ يشكلها في ترحاله بين النصوص هنا وهناك ، يبدأ الكركي سهرته مع أحد الروافض وهو عرار بمقدمة شعرية حزينة هي:

خليليَّ من عُليا هلال بن عامر   بصنعاءَ عُوجا اليومَ وانتظراني
يكلّفُني عمّي ثمانينَ ناقةً   ومالي، والرّحمن، غيرُ ثمانِ
فيا ليت كلَّ اثنينِ بينهما هوىً   من الناسِ والأنعام يلتقيانِ[2]

إن الأبيات السابقة وهي لـ "عروة بن حزام،"تعيدني إلى ذاك الاتجاه الرومنسي الذي يلجأ إليه الشعراء للتنفيس عن آلامهم و همومهم، فأي هم سينقله إلينا الكركي بسهرته مع عرار؟ !لا شك أنّه مع صورة عرار نفسها، الرفض والتمرد على السلطة والمجتمع، ونكاد نلمح ذلك في قوله :"..نذهب من جديد، فالسنوات

---

1. ينظر، الكركي، دم المدائن والقصيد، ص177-195.

2. المصدر نفسه، ص 213.

عجاف،والتحولات هائلة ، وشيحان حزين، ورا حوب مقفر، ووصفي لم يُعدْ من غيابه الطويل..."[1].

يبث الكركي بعدها سهرته بين حوار يتراوح بين فعلي الماضي " قال وقلت"، حتى يصل إلى نداء جماعي، وكأنّ وحدة يلملمها في سهرته العرارية، التي يعلن فيها شكوى السلطة ومجرياتها، ويفصح عن أحد زملائه ممن دخلوا السلطة ثم خرجوا.. وهو" محمد عمايره"، ويقول:"سندعو محمد عمايره إن رغبت، فمنذ أخرجته الحكومة من موقعه، والشعر يتفجّر في وجدانه .."[2] وتأتي إجابة أبا رمزي معرّضة بــ"المفسدين والظالمين " "... قال: لا بأس، ولكن هل تضمن أنّه إنْ وصل إلى ضريح عرار لن يلقي قصيدة ضد المفسدين والظالمين.. فيستفز كثيرين!!؟

قلت: لا بأس، لقد فعلها قبله حيدر محمود وعبد الرحيم عمر، فما من شاعر وقف عند ضريح أبي وصفي إلا استفزّه الغضب والمروءة وصار يغني معه : موطني الأردن لكِنّي بهِ كلّما داويت جرحاً سال جُرْحُ"[3]

وهكذا تبدأ السهرة ، حتى يجمع فيها الكركي عدداً من مثقفي العالم العربي، فيطرق أبواباً عديدة من النقاش عن الفقر والوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ومن الأمثلة على ذلك قوله:

" الطريق إلى إربد هادئة، وصاحبنا فيصل الشبول يخبرنا أن محمد عمايرة قد اعتذر عن الرحلة لأنه في طريقه إلى بيروت لحضور مهرجان عن الأخطل الصغير.

قلت: من ينشد لهذا الكبير!!

جاء صوت محمد الوحش هادئاً يقرأ من رائعته في المتنبي:

ملاعب الصيد من حمدان ما نسلوا إلا الأهلة والأشبال والقضبا...

ساد صمت عميق، قلت: أكمل أبا وائل فالليل في أوله، قال: خطرت لي فكرة لا أعرف كيف غابت عنكم، سنبدأ طريقنا من عمان إلى اربد عبر شفا بدران..

---

1. الكركي، دم المدائن والقصيد، ص 214.
2. المصدر نفسه، ص 214.
3. المصدر نفسه، ص 214.

صاحوا به: هل تريد أن تتفقد طرق وزارة الأشغال!!

ضج غاضباً: لا، سنقرأ الفاتحة لنمر العدوان وعبد الرحيم عمر، فهما راقدان في مقبرتها، وفي ظلال شجر عتيق عمره ألف عام.... "[1].

إنّ استغلال المشهد الدرامي بما فيه من تعدد للأصوات، وحوار لشخصيتها، يضفي على رؤية الكركي عمقاً و كثافة في الدلالات، والألفاظ، ويعطي للنص أفقاً رحباً أمام متلقيه، سيما أن بعض الأساليب التي يستخدمها في بنائه الدرامي للنص، تقارب تكنيكات السينما، كالمونتاج السينمائي الذي يعنى "ترتيب مجموعة من اللقطات السينمائية على نحو معين بحيث تعطي هذه اللقطات ـ من خلال هذا الترتيب ـ معنى خاصاً لم تكن لتعطيه فيما لو رتبت بطريقة مختلفة"[2] وهو ما لمسناه في بعض نصوص الكركي لا سيما التي تعج بالحوارية الشعرية، وكأن الكركي بذلك يلجأ إلى أسلوب "السيناريو السينمائي" الذي يُعنى بعملية" إعداد القصة لتصبح فيلماً، وتحويلها إلى مناظر، ولقطات..."[3].

ومما سبق نستنتج أن قدرة الكركي على بناء نصه بناءً درامياً، آتية من استثمار التجربة الشخصية له في مجالي الثقافة والسلطة، حتى أنه ليخيل إليّ ، أن خيطاً أسميه "الدرامي" يتخلّل أعمال الكركي بدءاً بحياته الأولى ومروراً بتجربته الأكاديمية والسياسية، وقد استخدم لذلك تحوله من ضمير المعاينة الخارجي إلى ضمير السرد الذي يشي بالدخول إلى عمق البناء الدرامي للأحداث، مما يضفي عليهِ طابعاً شعرياً.

والمتتبع لخط سير حياة الكركي خلال تجربته السياسية والثقافية، يجد أن هنالك توافقاً بين التحول في اللغة وبين التحول في التجربتين السابقتين من حيث التعبير عن العديد من القضايا، وهو ما يربط التحول بين لغته وتجربته الفعلية للعمل السياسي والثقافي.

---

1. الكركي، دم المدائن والقصيد، ص 314-315.

2. زايد، علي عشري، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 5، 2008، ص 215.

3. المصدر نفسه، ص 221.

ومن المظاهر الأسلوبية التي ظهرت عند الكركي " التكرار"، إذ يعتبر من المظاهر التي تحقق "وظيفتين معاً داخل النص هما : الإيقاع والمعنى"[1]، فيجري من خلاله" توقيع الموسيقى لأجل تأدية المعنى والدلالة"[2] وقد يكون ذلك بتكرار حرف، أو مقطع أو كلمة أو عبارة أو سطر شعري، شريطة أنْ يكون اللّفظ المكرر وثيق الارتباط بالمعنى، وإلا كان هذا من قبيل التكلف والصنعة غير المقبولة ، وهو ما أشار إليه ابن رشيق في حديثه عن المواطن التي يحسن فيها، والمواطن التي يقبح فيها[3].

ومن جهة أخرى يعدُّ التّكرار من الوسائل اللغوية التي يمكن أن تؤدي في القصيدة دوراً تعبيرياً واضحاً، فتكرار لفظة ما، أو عبارة ما، يوحي بشكل أوّلي بسيطرة هذا العنصر المكرر وإلحاحه على فكر الشاعر ،أو شعوره أو لا شعوره ، ومن ثمّ فهو لا يفتأ ينبثق في أفق رؤيته من لحظة لأخرى، وقد عرفت القصيدة العربية منذ أقدم عصورها هذه الوسيلة الإيحائية "[4]، وأرى أنّ أسلوب التكرار ينساق أيضاً على النثر، إذن، فهو ليس حكراً على الشعر والشعراء، إذ كان وما يزال أداة لكليهما -أعني الشعر والنثر -.

وسوف أتطرق إلى التكرار هنا، باعتباره أحد الأساليب اللغويّة التي لجأ إليها الكركي في كثير من كتاباته النثرية والشعرية، حتى ليكاد يخيّل للبعض ، إنّ معظم كتاباته هي في أصلها موضوع واحدٌ، يكرره الكركي في أكثر من موضع أو

1جواد، عبد الستار، التحديات التي تواجه القصيدة العربية الحديثة، المحوران الثاني والثالث من الشعر العربي، عند نهايات القرن العشرين، إعداد عائد خصباك، بغداد، د ط، 1989، ص 288.

2. العيد، يمنى، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1985، ص 98.

3ينظر، ابن رشيق ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج1، ص 73، وقد تحدث ابن رشيق عن تكرار الألفاظ في أكثر من موضع، للمزيد ينظر ج 1، ص 333 و ج 2، ص 3، وتجدر الإشارة إلى أن أبا هلال العسكري تحدث عن تكرار اللفظ ومجاورته لآخر بنفس المعنى، للمزيد ينظر، أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل ت 395هـ ، كتاب الصناعتين، تحقيق مفيد قمحيه، دار الكتب العلمية، ط1، 1981، ص 466.

4. زايد، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، ص58.

عنوان، ليحقق بذلك غرضاً رئيساً، هو " التعبير عن الحالة النفسية بالإضافة إلى أنه يسبغ على الجو موسيقية وإيقاعاً جميلاً "[1] فلا يملّ القارئ ذاك التكرار، رغم تردد الحرف أو العبارة أو المعنى في أكثر من موضع.

مرّ معنا سابقاً أن الكركي ركزّ في كتاباته على عدد من القضايا، والموضوعات التي شكّلت هاجساً يؤرقه كلّما أراد أن يعبّر عنها، من ذلك قضايا الحرية والديمقراطية، وقد مضى الحديث عنهما في غير موضع من الدراسة، وسأكتفي هنا بإضاءة تكشف مغاني التكرار في نص الكركي، وربط ذلك بالحالة الشعورية والنفسية التي تتملك الكركي عند إحداث إيقاع التكرار في نصه، محاولاً بذاك تفسير تأثير علاقته المزدوجة بالثقافة والسلطة، وما لهذه العلاقة من إفرازات تكرارية يحاول من خلالها الكركي تخفيف الضغط النفسي الذي تحدثه تلك العلاقة.

يقول الكركي في قصيدة له بعنوان" يا لذكراك"*:

كأني ما كنت ذات صباح هنا
فهذي المكاتيب
من زمن بانتظار السلام عليّ
ولي صورة لونها باهتٌ
والجدار غريبْ
ودالية لم تكن يوم غبت عن الدار
وامتدّ حزني منّي إليّ
كأني وراء تخوم الغياب
وسبع من السنوات العجافِ
تحطّم ذاك الزمان البهيّ

---

1. النجار، عبدالفتاح، " التجديد في الشعر الأردني 1950 - 1978"، دار ابن رشد للنشر والتوزيع، عمان، د ط، د ت، ص 146. وقد تحدث " حميد سعيد عن هذا النوع من التكرار الذي يعبر عن الحالة النفسية، للمزيد ينظر، سعيد، حميد، نظرات في الشعر الحر، مجلة المعارف، آب، أيلول، 1963، ص 80.

* . سبقت الإشارة إليها في موضع سابق من الدراسة.

كأني أقرأ في الصحف الباكيات
بأَنّيَ مِتُّ
وأهلي يمدّون قهوتهم للعزاء[1]

نلحظ في النص السابق تكرار لفظة "كأَنّيَ" ثلاث مرات، وقد شكلّها الكركي في كل مرة تشكيلاً جديداً، فاللفظة الأولى تتشكّل مع الماضي باستخدام تركيب النفي"ما كنت"، وفي هذا الاستخدام إظهار للدهشة لمدى التغيّر الذي طرأ على ماضيه، وفق حاضرة الجديد الذي آل إليه، ويتتابع هذا المعنى من خلال تكرار لفظة"كأنّي" مرة أخرى، لتدلّ على ذاك الذي أضحى حقيقة ملموسة بسبع السنين العجاف التي يشير إليها بقوله : "وسبع من السنوات العجاف "، وهي المدة التي قضاها في السلطة والعمل الحكومي، ويؤكد ذلك بتكرار اللفظة للمرة الثالثة لكنّ التكرار هنا يكشف الدهشة الأولى لطبيعة التغير، الذي يُحدِث شرخاً في نفس الكركي فيتخيل نفسه كأنه مات بسبب ذاك التغيّر الذي مردُّه في رأيي إلى عمله في السلطة.

ونستطيع الاستدلال على ما ذهبنا إليه بقوله في المقطع الأخير من القصيدة:

تعالوا:
فقد جُنّ هذا المؤابيُّ
كان يردّد في حشرجات الرحيل:
ألا أيها العاشقون
هلّموا إليّ
أنا نجمكم
فادفنوني بأرض مؤابَ
وقولوا:
مضى نحو موتٍ يقين[2]

1. الكركي، رجع الصهيل، ص 77.
2. المصدر نفسه، ص 80.

ومن التكرار ما يتعالق بعضه ببعض، وأقصد بذلك تعالق بعض الألفاظ المكرّرة في الشعر بأخرى مكرّرة في النثر، ومثال ذلك قول الكركي في قصيدة له بعنوان" أبي":

وها نحنُ
لا عشبَ في القلبِ
لا ماءَ في العينَ
لا نار في الأمسيات
ولا أنت تطلعُ من وردةِ الحلمِ أغنيةً أو عتابْ
ولا رنّة الصوت: هبّوا، فقد وصلَ الضيفُ
اللّه!! أبي قد تطاولَ هذا الغيابْ[1]

فالحرف" لا" حرف نفي تكرّر في المقطع خمس مرات، والتكرار بالنفي هنا جاء ليفيد التأكيد لأمر الفقد الذي يعانيه الكركي إثر موت أبيه، فيخدم التكرار بذلك الإيحاء الشعري النابع من الحالة النفسية التي يعيشها الشاعر.

أما التعالق الآخر الذي يرتبط بنصوص الشعر، فهو في نصوص النثر التي تشكلت في كثير من الأحيان بصيغة شعرية، يقول الكركي في نص له بعنوان " ليالِ خمس في سجن مؤاب":

.. لا شيء سوى الصدى،
لا نار في رؤوس الجبال،
لا نايات في ليالي الرعاة،
لا كروم في جرود مؤاب،
إنه السجن... وكل سجن نقيض للحرية،
وكل حرية ستزور السجن ذات زمان،
والدنيا: جلاد وضحية، وسلطة ومقهورون.[2]

1. الكركي، مقام الياسمين، ص 60.
2. الكركي، خالد، بكى صاحبي لما نُصوص مؤابية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1،2006، ص 70.

يأتي التكرار هنا، من خلال حرف النفي " لا"، كما في المثال السابق وهو يخدم معنى الفقد والتأكيد بالواقع الذي يعيشه صاحبه، ورغم اختلاف النصّين ـــ الشعر والنثر ـــ الذي قيل فيها كلٌّ منهما، إلاّ أنّ الرابط هو الحالة النفسية التي يحسّها الشاعر، فيحاول التخفيف منها باللجوء إلى تكرار حرف النفي" لا"، وقد لجأ الكركي في كثير من نصوصه إلى هذا النوع من التكرار، وفي رأيي أن هذا الأمر قد طُبع في نفسه من خلال احتكاكه بالعمل السياسي، والذي قد يفرض في بعض الأحيان قبول أمور أساسها الرفض في نفس المثقف الذي يعمل في السلطة.

ومن الأمثلة الأخرى على التكرار، قوله في قصيدة له بعنوان" بدايات":

أعطني كفيّكِ: في اليمنى أرى ماءً
يروّي روحيَ الضمأى
وفي اليسرى نبيذاً من مؤابْ
وخذي كفيّ: في اليمنى دمي المنذور حنّاءً
وفي اليسرى حنينُ واغترابْ
ها عبرنا الآن جسرَ الخوفِ
فالدنيا على رجعِ أغانينا تقومْ
خمرتي عينان من وجدٍ مؤابيٍّ
وأكوابي نجومْ
فلمن هذا المساء العذبُ والموجُ وأسرابُ الغيومْ.

***

من تراه يزرعُ السوسنَ والصفصافَ ظلاً للحبيبة؟
من تراه يدرك الآن تباريح الهوى في الّليلِ
أو يسمعُ في الصدرِ وجيبَهْ ؟
من تُراه؟ غيرُ هذا القلب والليل الّذي
مدّ على العمرِ جرحاً وندوبْ![1]

---

1. الكركي، مقام الياسمين، ص 35- 36.

إننّا نلحظ في هذه القصيدة توظيف التكرار من خلال التضاد، وقد لجأ إليه الشاعر للمقابلة بين حالتين يحسهما في نفسه هما : الغربة والاستقرار، ففي الجزء الأول يحسُّ بالاستقرار الذي تبعثه ذكريات مؤاب، وفي ذلك ارتداد للماضي بما فيه من ذكريات جميلة، مفعمة بالحياة والتجدد، وهو واضح في قوله:

" أعطني كفّيكِ: في اليمنى أرى ماءً

يروّي روحيَ الظمأ

وفي اليسرى نبيذاً من مؤابْ"

ويقابل ذلك تكرار المقطع السابق لكن بشكل متضاد عمّا كان عليه، وذلك في قوله:

" وخذي كفيّ: في دمي المنذور حنّاءً

وفي اليسرى حنينُ واغترابْ"

فعبارة أعطني كفّيك، تكرّرت بالتضاد بقوله " خذي كفيّ" ، وما كان في اليد اليمنى الأولى صافيا، أصبح مكرّراً بلون الدم الأحمر المجبول بالحنّاء، ليضفي عليه حالة من الكدر، وكذلك ما كان في اليد اليسرى من ذكرى مؤابية حاضرة أصبح مكرّراً بيسرى مليئة بالحنين والغربة، والتكرار بهذا يخدم رؤية الشاعر التي ينقلها للمتلقي، بالإضافة إلى كشفه الحالة النفسية التي تتملك صاحبها عند كتابته لتلك الأبيات.

وفي القصيدة أيضاً تكرار لأسلوب الاستفهام الإخباري، وذلك في قوله : "من تراه؟" تكرّرت أربع مرات، ويمكننا تقدير مرة خامسة بعد حرف العطف " أو" في قوله:

" من تراه يدرك الآن تباريح الهوى في الليلِ

أو يسمعُ في الصدرِ وجيبَهْ ؟"

والتقدير يكون بقولنا: " أو من تراه يسمع في الصدرِ وجيبهْ؟

ومردّ ذلك التقدير تكرار صيغة الفعل المضارع مع السؤال، وما يهمنا أنّ هذا التكرار جاء ليؤدي وظيفة إخبارية بين الشاعر ونفسه؛ ليصل إلى الإجابة من خلال قلبه الذي لازمه على مدى العمر، بجراحه وندوبه.

إنّ الأمثلة على توظيف الكركي للتكرار الأسلوبي كثيرة ومتنوعة، بل إننا نجد في بعضها ما يلحُّ عليه حتى يعدّ سمة من سمات اللغة والكتابة عنده، ومثال ذلك تكرار كلمة الحزن ومشتقاتها بشكل كبير وواسع، وهي مرتبطة في أحايين كثيرة بمفردة الرحيل والموت، ونجد هذا في ديوانيه "مقام الياسمين " و" رجع الصهيل" بالإضافة إلى ورودها في الكتابات النثرية الأخرى ، فهو متأتٍ بحجم لا يقل عنه في الشعر، لذلك أرى أنّ لهذا التكرار دلالات عميقة في نفس الكركي، أرجعها كما سلف الذكر لعلاقته الموزعة بين الثقافة والسلطة.

وفي نهاية عرضنا لتجليات اللغة في تجربة الكركي، نجد أنّ لهذه اللغة دورا فاعلا في صياغة تلك التجربة ونقلها بما فيها من مفاعيل ثقافية وسياسية، شكلت فيما بعد محكا بارزا لاستجلاء تلك التجربة وصوغها بطريقة أدبية تكشف ملامح التحول في الخطاب، لإبراز مدى التأثر والتأثير بكلا التجربتين السابقتين.

الخاتمة:

لست أبغي هنا أن أضيف فصلاً آخر إلى فصول الدراسة، التي عالجت جوانب مختلفة من العلاقة القائمة بين المثقف والسلطة، ولا أقول إنّ تلك الجوانب شاملة لتلك العلاقة؛ فإشكاليتها تحد من الإلمام بها إلى حد ما، إضافةً إلى ما يتميز بها موضوعها من حساسية قد تدخلنا إلى دائرتها المباغتة، فنكون قد وقعنا في شَرَكِ تلك الإشكالية الخطيرة، ثمّ لا نلبث إلا وأن نكون في مواجهة شخصية مباشرة لها، علماً بأنّ الدراسة في أصلها، محاولة للتفكير بجرأة عمّا تخفيه ستارة تلك المواجهة بين عنصرين شغلا تفكير الباحثين والدارسين في حقول مختلفة من المعرفة، أبرزها علم الاجتماع السياسي، والأنثروبولوجيا الثقافية أو الانتلجنسيا.

إنّ إعادة ترتيب أو تركيب الموضوع ــ مدار البحث ــ يعيننا على فهم إشكاليات البحث، وتلمُّس المفاهيم والآليات، التي توصلنا إلى فهم علاقة المثقف بالسلطة من جهة، وعلاقة السلطة بالمثقف من جهة أخرى، ومن ثمّ علاقة كل منهما بالمجتمع أو جمهور المتلقين، ومن أجل هذا نطرح سؤال الدراسة الرئيسة، ما طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة؟

ليكون الجواب حينها في علائق الماضي والحاضر والمستقبل، متراوحاً بين التضاد، والتقابل، والمراوغة، والتجسير، وأيّاً كان وصف أو تقييم العلاقة بينهما، فإنّ من نافلة القول إنّ سلبيات تلك المراحل وسماتها، لا تظهر إلاّ في فترات التراجع والتحولات الكبرى وعليه فإننا سنقع في حبائل أزمة مراوغة، يتوه فيها المثقف فلا نعرف من هو؟! وتتغيّر فيها السلطة فلا نعرف ماهيتها؟ فيغدو البحث حينها حلماً أو سراباً يحسبه الظمآن ماء.

وبعيداً عن متاهة التوصيفات فيما يخصّ عمومية العلاقة بين المثقف والسلطة، نُرجِع الدراسة إلى أنموذجاها الممثل بشخص خالد الكركي الذي حمل في تجربته رؤية المثقف الثاقبة، وتكتيك السياسي الذكي فنتج عن ذلك تجربةً مليئة بالأحداث والتحولات لمفهوم المثقف عموما والعضوي منه خصوصاً، مما جعلني في أحيانٍ كثيرة أفكر في التراجع عن فكِّ شيفرة هذه التجربة الخصبة التي كانت، وما زالت مثار جدل لعدد كبير من الباحثين، آثروا فيها الدخول إلى الثقافي دون

السياسي، وإن دخلوا باب السياسة عنده قرأوا عتبات النص فيه، تاركين المتن للغة الكركي وخطابه، وإني إذ أدون هذه العبارات لأحسُّ أنّ الموضوع أصبح شخصاً أحاوره في مدخلات تلك العلاقة، فكأنّ ما بيني وبينه معركة أحاول فضّها، أو النجاة من براثنها على أقل تقدير، أو الخروج على النص، تاركاً للغة الخطاب باب الفصل فيها.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الدراسة تَعْرِض لهذه العلاقة الجدلية في شخص الكركي، الذي سخّر قلمه لسبر أغوار الواقع وتجليته بصورة فنية نابضة برهافة إحساسه، وعمق إدراكه لضرورات التحول والتغير، متجاوزاً قَدْر الإمكان إشكالات السياسة وضروراتها الآنية، مما جعل لأدبه تأثيراً وسحراً خاصاً يمارس سطوة شخصية وسلطة نصٍ، ينقلها إلينا بسلطة نصّه الموراب بين الحذر الشديد، والصراحة غير المعلنة.

قلنا سابقاً إنّ موقف المثقف من السلطة يتخذ عدة أنماط، تتمثل بموقف ناقد تتجاذبه تيارات الدخول والخروج من السلطة، وموقف يرى أنّ الدخول فيها يتيح له ترسيخ أفكاره فيها وإصلاح ما فسد من أمورها، وآخر يرفض التعاون مع السلطة نهائياً، على أنّ الأمر لا يتوقف عند هذه الأنماط، فسمة التحّول والتغيّر هي من تحكم تلك المواقف وأصحابها، وموضع الشاهد هنا، السؤال التالي:
أين يتموضع موقف الكركي ضمن تلك المواقف أو غيرها؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال، تستدعي منا طرح أسئلة الدراسة نفسها، بل وأسئلة غيرها، مما يسهم في هيكلة الأجزاء، للوصول إلى فاصلة الأمر التي نقف عليها في أنموذج الدراسة، والأسئلة هي:

1- إلى أي حدٍّ يمكن الاستفادة من التراث النظري في صياغة، وتحديد مفهوم للمثقف والسلطة بما يتناسب مع تجربة خالد الكركي الثقافية والسياسية؟

2- هل اختلفت الرؤى الثقافية عند الكركي بعد دخوله في عالم السلطة؟ أم أنّها بقيت على مسارها الأول قبل الانخراط في دهاليز السلطة؟ أم أنّ الأمر أخذ التوسط في ذلك؟

3- ما مدى الأرباح التي سيجنيها المثقف عند دخوله السلطة؟ وفي المقابل ما مدى الخسائر التي ستعود عليه بعد الخروج من بوابة السلطة؟

4- هل ثمة علاقة بين المتغيرات الاجتماعية والسياسية التي شهدتها الساحة الأردنية في فترة الخمسينات، وما هي عليه الآن، ومواقف الكركي حول قضايا الحرية والديمقراطية؟

فيما يتعلَّق بالتراث النظري لعلاقة المثقف بالسلطة، فإنّ النظر فيه ودراسته يفيد في تمثُّل الموضوع في شخصية الكركي، فنماذج المثقفين عبر التاريخ الإنساني كثيرة، وفي أغلبها توجد قرائن متشابهة في علاقتها بالسلطة، بما في ذلك مواقفهم ورؤاهم، لذلك ليس بمستغرب أو مستبعد أن تتعالق هذه القرائن بمواقف ورؤى مثقف اليوم والمستقبل.

أمّا السؤال الثاني، فإجابته تتطلب رحلة كاملة في تجربة الكركي الثقافية والسياسية، فتجعلنا نقرؤُها في ثلاثة محاور، هي:

الرؤى والتوجيهات قبل السلطة، وأثناء العمل فيها، ثمّ بعد الخروج من السلطة.

لقد توزعت كتابات الكركي في الفترة التي سبقت عمله في السلطة، في كتابات مختلفة ومتنوعة، وهي التي أطلق عليها فيما بعد" أوراق عربية" ومن ذاك العنوان كانت رؤاه متوزعة بين الهم الوطني والهم القومي والهمّ الثقافي، وقد حرص فيها على الالتزام بوقائع الأحداث دون الدخول في تفصيلاتها، لاسيما أنّها مقالات صحفية، والصحافة في ذاك الوقت ليس لها من الحرية ما لها اليوم، لذلك غلب على بعضها التحفظ، وعلى آخر الانطلاق بكل حرية عندما يتعلّق الأمر بالهم القومي، القضية الفلسطينية على سبيل المثال.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الكركي حينها لم يكن ليرتبط بأيّ تجمع أو هيئة منظمة، سوى ما كان من أمر رابطة الكتاب الأردنيين، على الرغم من أنّ فرصة انضمامه إلى العمل الحزبي كانت مواتية له في فترة شبابه، وذلك من خلال انضمام أخيه لحزب البعث، ونشاطه فيه، إلاّ أنّ الكركي آثر كما يقول" أنْ يظلّ خارج الأحزاب، والتنظيمات"، فبقيت مشاركته السياسية آنذاك في خطّها الاجتماعي، الذي يتماشى ورؤى الواقع والمجتمع الذي كان يعاني تفاقم أزمة العدالة الاجتماعية.

ويمكننا القول إنّ هذه الفترة من الكتابة المقالية، قد أسهمت في صقل أسلوب الكركي وتخليصه من الترهل وأساليب الإنشاء الفارغة، وملاحظة أخرى هي لجوؤه إلى توظيف الشخصيات التراثية القديمة، وكذلك الشخصيات الحديثة؛ للقول السياسي من خلال نقدها لأوضاع المجتمع والأمة، وفي هذا الأمر مخرج من تحمُّل كتابة مقالٍ صريح تكون تبعاته مباشرة أمام السلطة، ولا يعني ذلك مراوغة في المقال السياسي، ففي رأيي أنّ موقفه أو خطابه في تلك الفترة ــ قبل السلطة ــ ما هو إلاّ تمهيد لإحداث نقلة ثقافية تعيد للإنسان العربي وعيه الحضاري ومسؤوليته الاجتماعية والسياسية، فيغدو عمله آنذاك عملاً ثقافياً تثقيفياً، يحدث فيما بعد تغيرات واسعة في مجالات مختلفة من المجتمع الذي يعيشه.

وفي رأيي أنّ هذه المرحلة من تجربة الكركي، يمكن وصفها بالثقافة الناهضة التي تتميز بخصيصتين رئيسيتين:

"أولاً: القدرة على توليد تضامن داخلي يتمثل بتعاون أفراد المجتمع الناهض وتلاحمهم وتكامل جهودهم.

ثانياً: القدرة على تحرير الطاقة الخلاقة المبدعة للفرد والجماعة، وبتالي تمكينهم من تطوير أدواتهم وزيادة فاعلتهم"[1]

وتأتي بعد المرحلة السابقة ــ ما قبل السلطة ــ مرحلة السبع العجاف كما وصفها صاحبها الكركي، وهي المدة التي امتدت فيها فترة عمله في السلطة، فكان انتاجه الأدبي فيها نَزْرا، إلاّ محاضرات ومقالات هنا وهناك، اقتضتها ظروف عمله في السلطة، وقبل الدخول في عملية تقييم هذه المرحلة نشير بعجالة إلى فاصله المرحلتين وأعني بها رابطة الكتاب الأردنيين، وقد سبقت الإشارة إليها في أكثر من موضع من الدراسة، وبعيداً عن الاستهلال، فأمر الرابطة يعدُّ محكاً بارزاً في تجربة الكركي ببعديها الثقافي والسياسي، ذلك أنّها كانت أحد دوافع قبوله السلطة أو لنقُل تبرير ذاك القبول، وبعيداً عن متاهة التبرير والتفسير، نقول إنّ الرابطة كانت مرحلة انتقالية بين فعليّ الثقافي والسياسي في الكركي.

---

1. صافي، إشكالية الثقافة والسلطة، جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، سلسلة حوارات لقرن جديد، ص 111.

إذن، فالسلطة أضحت حقيقةً وجد خالد نفسه فيها، فبدأت معها أزمة الثقافي فيه، فقد تقاطعته السلطة بين مدٍّ وجزر، بين ما يؤمن به طيلة سنوات وما هو أمامه الآن، بين ما هو حرٌّ منطلق وبين ما هو مقيّد بقوانين وأحكام صارمة، وبين تلك النظرة له كإنسان عادي في قلب المجتمع وبين شخص السلطة فيه، وما هي إلاّ نظرة من عين المجتمع له.

وأقول إن المثقف الذي يقبل عمل السلطة، وهو مؤمن برؤى الثقافة التي لا يمكن أن يحيد عنها، سيقع في فخ السلطة في أحايين كثيرة، فإذا كان مقصده من العمل فيها تطويعها لتفكيره وإحساسه، فإنّ الأمر قد يصبح إلى النقيض بأن تطوّع السلطة المثقف لها، وهو ما حاول الكركي الدفاع عنه وتجنبه، من خلال تبنيه لعدة نشاطات ثقافية وأدبية مختلفة، وساعده في ذلك طبيعة السلطة ونوعيتها، فالسلطة التي أُوكِلَتْ له هي الثقافة نفسها، فخفّف هذا من صدمة اللقاء وتطوره فيما بعد.

وما يجدر التنويه إليه في هذه الفترة، تلك الكتابة التي تبنى الكركي من خلالها قضايا الحرية والديمقراطية، بالإضافة إلى قضايا تخصُّ الثقافة وما يتصل بها من تحديات على المستوى الوطني والقومي، فساهم هذا في تخليص نفسه من بعض المساءلة النفسية التي تتعلق بعمله في السلطة، وقد اتسم خطاب الكركي آنذاك بالرسمية والعمومية، فكان مقتضباً مواربًا في بعض جوانبه وخصوصاً ما اتصل فيه بقضايا الوطن والأمة.

يخرج الكركي من هذه المرحلة بما فيها من جراحات ثقافية تخص وجدان الكركي أولاً، وإنتاجه الفكري ثانياً، ليعيد تأهيلها بأكاديمية الجامعي والكاتب، فيكون أول إنتاجه بعد مرحلة ما بعد السلطة كتابٌ عن الشهادة والشهيد ـــ حماسة الشهداءـــ فكأنّ الكتاب هو الكركي نفسه بما يحمله من جراحات التجربة السابقة.

نصل بالكلام السابق إلى الإجابة عن السؤال الثالث، الذي يخصّ مخرجات العمل في السلطة، لنقول إنّ ما خسره المثقف جرّاء عمله في السلطة أكثر بكثير مما ربحه، وفي المقارنة بين الإنتاج في المراحل السابقة، دليل على ما ذهبنا إليه.

أمّا السؤال الأخير، فهو في مضمونه متعلّق بمدى التغير الذي شهدته بنى المجتمع في ميادين الثقافة والسياسة والاجتماع وما إلى ذلك من بنى هي في أصلها

صورة عن تطور المجتمع إمّا للأفضل أو للأسوأ، وقد ارتبط خطاب الكركي الثقافيُّ والسياسي بهذا التغيّر، إذ تدرج في مراحل الحرية والديمقراطية التي وصل إليها الخطاب الأردني إلى وقتنا الحضر.

ومن نافل القول إنّ المراحل التي تمثلها تجربة الكركي في علاقته بالعمل الثقافي والسياسي، لهي خير شاهد على مدى النجاح الذي وصل إليه مثقفنا اليوم، في تطويع السياسي بما يخدم الثقافي، ورأب إشكالية تلك العلاقة بما يخدم الوطن والأمة.

المراجع

القرآن الكريم

إسماعيل، عز الدين، (1972)،**الشعر العربي المعاصر في اليمن، الرؤية والفن** ، د ط، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة.

إسماعيل، عز الدين، (د ت)، **الشعر العربي المعاصر**: **قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية**، ط2، دار العودة، بيروت.

إسماعيل، محمد، (د ت)، **دور المثقفين في التنمية السياسية**، ج1، د ط.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق 324هـ،"1963"، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، د ط ، تحقيق هلموت- ريتر- فيسبادن.

أدونيس، (1971)، **مقدمة للشعر العربي**، ط1، دار العودة، بيروت.

الأنصاري، نديم، (1985)،المثقف العربي والسلطة – **مجلة الوحدة** ع10 يوليو، ص13.

أنيس، إبراهيم، د ت، وآخرون، **المعجم الوسيط**، د ط، ج1.

أومليل، علي،(1996)،**السلطة الثقافية والسلطة السياسية** ، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت.

بارت، رولان،(1993)، **درس السيميولوجيا**، مقالة ضمن الكتاب بعنوان "موت المؤلف"، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط3، دار توبقال، المغرب.

البارودي، محمود سامي، (1992)، **ديوان البارودي**، م2، حققه وصححه وضبطه، وشرحه محمد شفيق معروف، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، القاهرة.

باقر، طه، (1973)، **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، د ط، د مكان.

البدري، عبد العزيز،(د ت)،**الإسلام بين العلماء والحكام** ، دط، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

بدوي، ثروت، (1975)، **النظم السياسية**، د ط، دار النهضة العربية- القاهرة.

برقاوي، أحمد، (2001)،**الثقافة العربية المعاصرة** "الهوية والاختلاف" مشكلات الحضارة، سلسلة حوارات لقرن جديد، مشترك مع رضوان السيد، ط 2، دار الفكر - دمشق.

البزازي، حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب الكردي، (1967)،**المناقب** ج2، د ط، مجلس إدارة المعارف النظامية، حيدر آباد.

بعلي، حفناوي. (2007)**خالد الكركي المفكر الناقد "الرؤية والمنهج..البحث عن أفق جديد**، دراسة مطبوعة في كتاب: منازل النص خالد الكركي ناقداً وأديباً، جمع وتحري ودراسة، عبد الرحيم مراشده، دار البيروني، عمان.

بكّار، يوسف،(1983)،**بناء القصيدة في النقد العربي القديم** ، ط2، دار الأندلس، بيروت .

بلقزيز، عبد الإله، (1998)، **فيالبدء كانت الثقافة** د ط، إفريقيا الشرق - المغرب.

البياتي، منير حميد، (1979)**الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي** ، ط 1، الدار العربية للطباعة، بغداد.

تايسوت، لوي، (2000)،التاريخية الجديدة والأدب : فكرة أولى،ترجمة صبار سعدون سلطان، **مجلة أفكار**، ع142 نيسان، ص153-157.

القيسي، يحي، (2004)،برنامج تلفازي بعنوان "**سيرة مبدع": الحزن الجميل** ، سلسلة أفلام،التلفزيون الأردني- القناة الأولى.

أبو تمام، حبيب بن أوس، (1981)، ط1، **شرح ديوان أبي تمام ضبط معاينة وشروحه وأكملها إيليا حاوي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

الجابري، محمد عابد، (1989)**إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

الجابري، محمد عابد، (1995)،**المثقفون في الحضارة العربية**: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

الجاحظ،أبو عثمان عمر بن بحر، (1967)، **رسائل الجاحظ**، ج1، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر ، (د.ت)، **البيان والتبيين**، ج3، تحقيق عبد السلام هارون، د ط، دار الجيل، بيروت.

جالبريث، جون كينيث، (1993)، **تشريح السلطة**، ترجمة عباس حكيم، ط 1، مطبوعات مؤسسة كورجي (1985)/ دار المستقبل، دمشق.

الجرف، طعيمة،(1976)، **مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون**، ط3، دار النهضة العربية، القاهرة.

جرّار، صلاح. (2007) **خالد الكركي على طريق الشعراء** ، دراسة مطبوعة في كتاب منازل النص، مراشده عبد الرحيم . **منازل النص – كتاب الوجد والورد خالد الكركي أديباً وكاتبا**، ط1، دار البيروني للطباعة والنشر.

الجزري، الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد ، (1994)، **المختار من مناقب الأخبار**، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض وعادل احمد عبد الموجود، قدم له محمد عبد المنعم البري وعبد الفتاح أبو سنّة، ج 4، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

جمعية الثقافة العربية، (2002)، **إشكالية السلطة في الفكر العربي الإسلامي**، ط1، دار الكنوز الأدبية- بيروت.

الجنحاني، الحبيب **المفكر والسلطة في التراث العربي الإسلامي** ، الأنتلجنسيا العربية، منتدى الفكر العربي، (1988)، منشورات منتدى الفكر العربي، تحرير سعد الدين إبراهيم، ط1،عمان.

ابن جني، عثمان، (د ت)، **الخصائص**، ط1، دار الكتب المصرية.

جواد، عبد الستار،(1989)، **التحديات التي تواجه القصيدة العربية الحديثة**، المحوران الثاني والثالث من الشعر العربي، عند نهايات القرن العشرين، إعداد عائد خصباك، بغداد، د ط.

جوبسر، بيتر، (1988) **السياسة والتغير في الكرك -الأردن**: دراسة لبلدة عربيّة صغيرة ومنطقتها، ترجمة خالد الكركي، مراجعة محمد عدنان البخيت، منشورات الجامعة الأردنية، عمان.

جيوفري، نويل سميث، وكينتين هور، (1991)،**دفاتر السجن**، ترجمة فا ضل جتكر، ط1، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر.

أبوحسين، أحمد بن فارس بن زكريا ، (د ت)**معجم مقاييس اللغة** ، ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل – بيروت، المجلد1، د ط.

حداد، نبيل، (2000)،**في المقالة الأدبية :الدكتور خالد الكركي نموذجاً** ، ضمن" فن المقالة في الأردن"، الملتقى الثقافي حول فن المقالة في الأردن، تحرير شكري الماضي، وهند أبو الشعر، جامعة آل البيت.

حرب، علي، (1996)**أوهام النخبة أو نقد المثقف** ، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

حموي، حسين، (1988)، **الخطاب الثقافي والمشهد السياسي في مواجهة الغزو الصهيوني**، دار الكتاب العربي، دمشق.

حموي، ياقوت، (د ت)، **معجم البلدان**، ج2، د ط، دار صادر - بيروت.

الخطيب، حسام، (1999)،**آفاق الأدب المقارن** ، عربياً وعالمياً، د ط، دار الفكر العربي، بيروت.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد "ت808هـ"، (2007)**مقدمه ابن خلدون** ، اعتنى به هيثم جمعة هلال، د ط، مؤسسه المعارف للطباعة والنشر، بيروت.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد 681هـ، (1970)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** ، ج2، تحقيق: إحسان عباس، د ط، دار الثقافة، بيروت.

خليل، إبراهيم، (2005)، ط1، **فصول في نقد النقد**، وزارة الثقافة، عمان.

خليل، خليل أحمد، (2002)،**الثقافة سلطان المثقف** ، سلسلة حوارات لقرن جديد، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة ، ط1الصف التصويري دار الفكر - دمشق، تنفيذ طباعي، مطابع المستقبل – بيروت.

خليل، محسن، (1967)، دراسة في كتاب **النظم السياسية والقانون الدستوري** "، دار النهضة العربية، بيروت، ط2.

دانكان، جان ماري، (1992)، **علم السياسة**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.

دوجوفنيل، برتران،(1999)، **في السلطة: التاريخ الطبيعي لنموها**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مراجعة فاطمة الجيوشي ، د ط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

دي سوسور، مردينان، (1985)، **علم اللغة العام**، ت. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: مالك يوسف المطلبي، ط 1، سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار آفاق عربية.

الدقس، محمد، (1988)، الأنتلجنسيا العربية: الواقع والطموح ملاحظات أوليه ، **الأنتلجنسيا العربية**، منتدى الفكر العربي، منشورات منتدى الفكر العربي - عمان، تحرير سعد الدين إبراهيم، ط1.

الرازي، محمد الرازي فخر الدين ابن العلّامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الرّي، (1990)، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب** ، ج1، د ط، دار الفكر، بيروت.

رحيم، كمال صلاح محمد، (1987)، **السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي** ، دط، دار النهضة العربية القاهرة.

ابن رشيق القيرواني، أبوعلي الحسن تـ 456هـ ، (1981)، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، ج1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط5، دار الجيل، بيروت.

الرويلي، ميجان، و البازعي، سعد، (2000)، **دليل الناقد الأدبي** ، ط2، المركز الثقافي العربي.

زايد، علي عشري، (2008)،**عن بناء القصيدة العربية الحديثة** ، ط5، مكتبة الآداب، القاهرة.

الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني، (1980)، **تاج العروس من جواهر القاموس** ، ج19، د ط، تحقيق عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت.

الزحيلي، وهبه، (1998) **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج** ، ج1، ط1، دار الفكر، دمشق.

زريق، قسطنطين، (1983)، المثقف العربي ومهامه الراهنة، **ندوة المستقبل العربي**، سنة/ 6ع، 51"أيار/ مايو"، ص 110-117.

الزعبي، أنور، (2000)، **في تحليل المفاهيم**، ط1، وزارة الثقافة- عمان-الأردن.

الزعبي، زياد، (2005)، **الصائح المحكي.. الآخرون الصدى**، المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية ع63، ص309.

أبو زهرة، محمد، (1977)، **أبو حنيفة: حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة.

زيادة، معن، (1986)، بين الثقافة والحضارة: في ماهية الثقافة والحضارة على ضوء بعض الدراسات الاجتماعية الحديثة، **مجلة الأبحاث /** السنة 34، ص52.

زياد، خالد، (1992)، المثقف والسلطة، **أفكار**، ع 107، تشرين الثاني.

زيدان، عبد الكريم، (1972)، **أصول الدعوة**، د ط، مطبعة سليمان الأعظمي، بغداد.

الزين، علي، (2006)، "روافد"عدد الحلقات 2، "2006/2/24"، "2006/3/3"، متوفر عبر http://www.alarabiya.net

سارتر، جان بول، (1973)، **دفاع عن المثقفين** ، ترجمة جورج طرابيشي، د ط، منشورات دار الآداب، بيروت.

الساعاتي، سامية حسن، (2002)، الثقافة والشخصية، ط 4، دار الفكر العربي، القاهرة.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، (1990)، الطبقات الكبرى، **ج3 في البدريين من المهاجرين والأنصار**، دراسة وتحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

سعيد، إدوارد، (2004)، **تأملا حول المنفئ ومقالات أخرى** ، ترجمة: ثائر ديب، ط1، دار الأدب للنشر والتوزيع، بيروت.

سعيد، إدوارد، (2004)، **مقالات وحوارات** تقديم وتحرير :محمد شاهين، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

سعيد، إدوارد، (د ت)، **صور المثقف**، نقله إلى العربية غسان غصن، مراجعة منى أنيس، د ط.

سعيد، حميد، (1963)، نظرات في الشعر الحر ،**مجلة المعارف** ، آب/ أيلول، ص80 .

سوتي، جان مارك،(1975)، **فكر غرامشي السياسي**، الترجمة العربية، د ط، دار الطليعة، بيروت.

السيد، أحمد لطفي، (1959)،**مشكلة الحريات في العالم العربي** ، دار الروائع، بيروت .

السيد، رضوان، (1977)، **ثورة ابن الأشعث والقراء**، "بالألمانية"، فرايبورغ، د ط.

السيد، رضوان، (1986)، **الأمة والجماعة والسلطة**، ط2، دار اقرأ، بيروت.

السيد، رضوان، (1998)،**المسألة الثقافية في العالم العربي / الإسلامي**، ط1، دار الفكر، بيروت.

الشايب، أحمد، (1964)، **أصول النقد الأدبي**مكتبة النهضة المصرية، ط6، القاهرة.

شتولنتز، (1981)، **النقد الفني** ترجمة فؤاد زكريا، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

شرابي، هشام، (1975)،**مقدمات لدراسة المجتمع العربي** ، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

شعبان، عبدالحسين. (2002). **المثقف العربي وسلطة الأيديولوجيا ، إشكالية السلطة في الفكر العربي الإسلامي، جمعية الثقافة العربية** ، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1.

شكري، غالي، (1988)إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة ، **المستقبل العربي**، سنة11، ع 114"آب/أغسطس"، ص29.

الشيخ، محمد، (1991)، **المثقف والسلطة**، دراسة في الفكـر الفلـسفي الفرنـسي المعاصر، تقديم سالم يفوت، ط1، دار الطليعة والنشر، بيروت.

صافي، لؤي، (2002)، **المثقف والنهضة**، سلسلة حوارات لقرن جديد "جذور أزمة المثقف في الوطن العربي"، ط1،الصف التصوير دار الفكر - دمشق، تنفيذ طباعي – مطبعة سيكو – بيروت.

صبور، امحمد، (1992)،**المعرفة والسلطة في المجتمع العربـي : الأكـاديميون العرب والسلطة**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أيار، مايو.

الصديق، حسين، (2001)، **الإنسان والسلطة**، د ط، منـشورات اتحـاد الكتّـاب العرب، دمشق.

أبوطالب، عبد الهادي، (د ت)، **القانون الدستوري**، ج1، د ط ،دار الكتاب-الـدار البيضاء.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (1968)،**تاريخ الطبـري : تـاريخ الرسـل والملوك**، ج4، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العـرب، د ط، دار المعارف- القاهرة.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير 310 هـ، (د.ت)، **تفسير الطبري "جامع البيان عن تأويل القرآن** "، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر " راجعه وخرّج أحاديثه "أحمد محمد شاكر"، د ط.

الطراونة، أحمد، (2008) حوار أجر ي مع خالد الكركي، **الرأي الثقافي**، عمان ع 13820، 8 آب، ص2.

ظبيان، تيسير، (1967)، **الملك عبدالله كما عرفته**، د ط، المطبعة الوطنية، عمان.

عبد الرحمن، أسامة، (1987)،**المثقفون والبحث عن مسار " دور المثقفـين فـي أقطار الخليج العربية في التنمية** "، ط1، مركز دراسات الوحـدة العربيـة، بيروت.

عصفور، سعد، وآخرون، (د.ت)،**القانون الدستوري والـنظم الـسياسية** ، د ط، منشأة المعارف بالإسكندرية.

عطيات، محمد عبد الرحيم، (د ت)، **الحركة الشعرية في الأردن تطوّرها ومضامينها "1921- 1967"**، د ط،منشورات لجنة تاريخ الأردن، طبع في الجمعية العلمية الملكية، عمان.

العمد، سلوى، (2000)، **تأملات في مفهوم الثقافة وحال المثقف العربي**، مجلة أفكار، ع142/أيار، ص9.

أبوعيد، عارف، (1989)،**السيادة في الإسلام : بحث مقارنة**، ط1، مكتبة المنار، الأردن.

العيد، يمنى، (1985)، **في معرفة النص**، ط3، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الغالي، كمال، (1985)، **مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية**، د ط،مطبعة الداودي- دمشق.

الغزالي، محمد بن محمد، (1986)،**الاقتصاد في الاعتقاد** ، د ط، دار الكتب العلمية- بيروت.

أبو الفضل، نصر بن مزاحم (1962)، **وقعة صفين**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، د ط، المؤسسة العربية الحديثة- القاهرة.

فتحي، عبد الكريم، (1977)**الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي** ، د ط، مكتبة وهبة، القاهرة.

فريمون، جان،**تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية ،مجلة الفكر العربي المعاصر** ، ع29- بيروت، ص85.

فضل، صلاح، (1997)، ط1، **مناهج النقد المعاصر**، دار الآفاق العربية، القاهرة.

القيسي، يحيى، (2004)، **حمى الكتابة** حوار في الفكر والإبداع، ط 1، منشورات أمانة عمان.

الكركي، خالد، (1985)، صورة الانجليز في أدب احمد فارس الشدياق، **مجلة دراسات**، الجامعة الأردنية م 12، ع3، ص21.

الكركي، خالد، (1986)**الرواية في الأردن " مقدمة "**، د ط، الجامعة الأردنية، عمان.

الكركي، خالد، (1989)،**الرموز التراثية العربية في الشعر العربي الحديث** ، ط1، دار الجيل، بيروت.

الكركي،خالد، (1990)، **أوراق عربية**، د ط، مكتبة الرأي، عمان.

الكركي، خالد، (1991)، **المنهج والمصطلح في المحاولات العربية الأولى في الأدب المقارن**، د ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

الكركي ، خالد، (1992)، **طه حسين روائياً**، ط1، دار الجيل، بيروت.

الكركي ،خالد، (1998)، **حماسة الشهداء**، ط1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد، (1999)،**من دفاتر الوطن** ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد،**سنوات الصبر والرضا** ، (1999)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد، (1999)، **الصائح المحكي: صورة المتنبي في الشعر العربي الحديث**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي ، خالد، (2000)،**دم المدائن والقصيد "هواجس عربية"**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد، (2001)، **قراءات في الثقافة والسلطة والإعلام** ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد، (2002)، **منازل الأرجوان الشهداء القادة في الإسلام** ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد،(2003)،**بغداد لا غالب إلاّ الله** ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد،(2003)، **مجمل الثقافة العربية مخضب بزمن فلسطين وثورتها وشهدائها**ورقة مقدمة إلى ندوة : المشروع الثقافي الفلسطيني وإستراتيجيته المستقبلية، القاهرة، من 23، 26/ 2003/7.

الكركي، خالد، (2004)،**تحولات الرجل اليماني** ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد، (2005)، **مقام الياسمين**، المؤسسة العربي، ط1، للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي،خالد، (2005)، **ورد ورماح، قراءات في البطولة**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد، (2006)، **بكى صاحبي لما ثـــصوص مؤابيـــة** "، ط1، المؤســـسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد،(2007)، **رجع الصهيل**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنـــشر، بيروت.

الكركي، خالد،(2008)، ط1، **الرونق العجيب قراءة في شعر المتنبـــي** المؤســـسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكركي، خالد،(2008)، ندوة استذكارية لـــ "40محمد طملية "، **الـــرأي**، عمـــان، ع14866، سنة42، 5 كانون الأول.

كليب، سامي،(2008)، خالد الكركي المثقف الوزير، حوار مع الكركي، من خلال برنـــامج تلفـــازي، عنـــوان الحلقـــة ، 8/30/ 2008، متـــوفر عبـــر: **http://www.aljazeera.net**

لكواكبي، عبد الرحمن،(2008)**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعب اد**، د ط، وزارة الثقافة، عمان، مطبعة السفير.

لبيب، الطاهر، (1985)، **المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع**، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية،4- 5 أيار، د ط.

لبيب، الطاهر،(2001)، الثقافة والمجتمع:تفكك العلاقة وتعليـــق الدلالـــة ، **الفكـــر العربي المعاصر**، ع 118،119، ص50.

لبيب، الطاهر،(2002)،ثقافة بلا مثقفين :من الملحمي إلى التراجيـــدي ، **المعرفـــة**، وزارة الثقافة السورية، ع 467، آب "أغسطس"، ص22.

الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، (1992)، **النّكت والعيون**، ج1،راجعه وعلق عليه السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، د ط ،دار الكتب العلمية، بيروت.

الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي "ت450هـ"، (2001)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** ، دراسة وتحقيق محمد جاسم الحديثي، د ط، منشورات المجمع العلمي، بغداد.

متولي، عبد الحميد، (1958)،**الوجيز في النظريات والأنظمة** ، ط1، دار المعارف ، القاهرة.

متولي، عبد الحميد، (د ت)،**مبادئ نظام الحكم في الإسلام** ، ط2، منشأة المعارف المصرية.

المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي، (1986)، **ديوان المتنبي**، وضعه عبد الرحمن البرقوقي، دط، دار الكتاب العربي، بيروت.

مجموعة من الأساتذة العرب، (1975)،**معجم العلوم الاجتماعية** ، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

محافظة، علي، (1990)، **الفكر السياسي في الأردن، منذ بداية الثورة العربية الكبرى وحتى نهاية الإمارة 1916- 1946م**، د ط، مركز الكتب الأردني.

محمود، عبد الرحيم، (د ت)، **ديوان عبد الرحيم محمود**، جمع وتقديم كامل السوافيري، دار العودة، بيروت، د ط.

محمود، فايز، (2000)،في الثقافة والسلطة : بين الملك عبدالله بن الحسين والأديب عباس محمود العقاد، **أفكار**، ع142، نيسان، ص181.

مدبولي، جلال،(1983)،**دراسات في الثقافة والمجتمع** ، د ط، المكتب الجامعي الحديث- الإسكندرية.

المراشدة، عبد الرحيم،(2007)، **منازل النص – كتاب الوجد والورد خالد الكركي أديبا وكاتبا**، ط1، دار البيروني للطباعة والنشر.

المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسن بن علي، 346هـ، (1988)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيلداين عبد الحميد ج 2، د ط، المكتبة العصرية، بيروت.

المشايخ، محمد، (2006)، **كشف الحجاب:خفايا رابطة الكتاب** ، منشورات أمانة عمان، عمان، ط1.

الملثم، البدوي، (1980)، **عرار شاعر الأردن**، د ط، درا القلم، بيروت.

ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم 711هـ،(2003)، "**لسان العرب**"، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه"عامر أحمد حيدر " راجعه"عبد المنعم خليل إبراهيم"، ط1 /ج9 ، دار الكتب العلمية-بيروت.

الميلاد، زكي، (1999)، **المسألة الحضارية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.

الناعوري، عيسى، (1980)، **الحركة الشعرية في الضفة الشرقية من المملكة الأردنية الهاشمية**، د ط، وزارة الثقافة والشباب، مطابع دار الشروق.

الناعوري، عيسى،(1983)، "الغواية: الاستغفار، والغفران بين أبي نواس وعمر الخيام ومصطفى وهبي التل، **أفكار**، ع 65 آب، ص11.

النجار، عبد الفتا ح، (د ت)، **التجديد في الشعر الأردني 1950 - 1978**، د ط، دار ابن رشد للنشر والتوزيع، عمان.

نخبة من الأساتذة في قسم الاجتماع، (د ت)،**مصطلحات العلوم الاجتماعية** ، د ط ، دار المعرفة الاجتماعية، الإسكندرية .

النسفي، ميمون بن محمد، (1993)**تبصرة الأدلة في أصول الدين** ، ج2، حققه كلود سلامه، د ط، دمشق.

نصّار، ناصيف، (1995)، **منطق السلطة**، ط1، دار أمواج- بيروت.

النقيب، خلدون حسن، (1977)**في البدء كان الصراع :جدل الدين والأثنيّة** ، الأمة والطبقة، عند العرب،ط1، دار الساقي، بيروت.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام، (1991)، **السيرة النبوية**، ط1، دار الجيل، بيروت.

هدّارة، محمد مصطفى، (1988)، **دراسات في الأدب العربي الحديث** ، ط1، دار العلوم العربية، بيروت.
هرمية، غي، (2005)، **معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية** ، ترجمة مجد هيثم اللمع، ط1،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
أبو هلال العسكري،الحسن بن عبد الله بن سهل ت 395هـ ، (1981)، **كتاب الصناعتين**، تحقيق مفيد قمحيه، ط1، دار الكتب العلمية.
هولب، روبرت، (1994)، **نظرية التلقي**، مقدمة نقدية، ترجمة : عزالدين إسماعيل، ط1، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة رقم 97.
ود. علي خذري، (1994)، اللغة وشخصية الأمة، **مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية**، جامعة باتنة، الجزائر، ع2، ص84.
وناس، منصف، **المساهمات العربية المعاصرة في مسألة المثقف العربي** : المغرب العربي مثالاً، الانتلجنسيا العربية. (1988)، منشورات منتدى الفكر العربي، تحرير سعد الدين إبراهيم، ط1، عمان.
وهبي، محمد، (1954)، أدبنا الملتزم، **مجلة الآداب**، سنة2، ع8 " آب/ أغسطس"، ص20.
ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، متوفر عبر: **http://ar.wikipedia.org**.
يفريموفا، توفيق سلوم، (1992)، **معجم العلوم الاجتماعية** ، ط1، دار التقدم – موسكو، بيروت.

السيـــــرة الذاتيـــــة

الاسم: عامر جميل الصرايرة.

الكلية: الآداب.

التخصص: اللغة العربية.

السنة: 2009م.

العنوان البريدي: المملكة الأردنية الهاشمية**/** الكرك**/** سول.

الهاتف الأرضي: -

الهاتف الخلوي: 0779104103

الفاكس: -

البريد الإلكتروني: -